Dr. H. Abdul Mun'im Saleh. M. Ag

Hubungan Kerja

Uṣūl al-Fiqh dan al-Qawā'id al-Fiqhiyah

Sebagai Metode Hukum Islam

nadi pustaka

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

KIAI AGENG MUHAMMAD BESARI

PONOROGO

Dr. H. Abdul Mun'im Saleh, M. Ag

Hubungan Kerja

Uṣūl al-Fiqh dan *al-Qawā'id al-Fiqhiyah*

Sebagai Metode Hukum Islam

nadi pustaka

Hubungan Kerja
al-fiqh dan al-qawā'id al-fiqhiyah.
Sebagai Metode Hukum Islam

@Dr. H. Abdul Mun'im Saleh, M.Ag.

vii + 92 halaman; 13 x 20,5 cm
ISBN: 978-602-198051-4

Editor: Kadi
Penyelaras akhir: Ahmad Nukman Hakim
Rancang Sampul: Imam Syahirul Alim
Setting/Layout: Zaki

Penerbit
Nadi Pustaka
Jl. Nakula no. 4 A, Pugeran, Maguwoharjo,
Depok, Sleman, Yogyakarta.
Telp.: 0274-6882748, 08157868131.

Bekerja sama dengan
Komunitas Kajian Proliman (KKP),
Jl. Brigjend Katamso Rt. 4 Rw. 3 64 C Kadipaten, Babadan,
Ponorogo (www.proliman.org)
Telp. 081 578 168 578

Cetakan : April 2012

Percetakan:
Huma Printing & Design Graphic
Rejowinangun RT.25 RW. 08 No. 501 Kotagede
Yogyakarta 55171. Telp./Fax: 0274 379663

PENGANTAR

Bismillāhirrahmānirraḥīm

Buku ini terutama bertujuan memperkenalkan (kembali) *al-qawā'id al-fiqhīyah,* di samping mempertajam paparan tentang peranan "saudara kembarnya", yaitu *uṣūl al-fiqh.* Penulis sadar bahwa saat ini di Indonesia bacaan-bacaan ringan lebih disukai, padahal bidang keilmuan buku ini termasuk tidak ringan. Oleh karena itu penulis berusaha menyajikan konsep-konsep rumit ke dalam ungkapan yang sederhana dan lugas. Tentu saja dengan harapan mudah-mudahan buku ini akan memberikan pemahaman terhadap konsep-konsep dasar bagi para peminat yang akan dapat mendorongnya mendalami materi-materi yang lebih serius yang memang sebuah keharusan bagi siapa yang berminat menjadi pakar dalam metodologi hukum Islam.

Buku ini membahas topik yang sangat spesifik, yaitu hubungan kerja antara *uṣūl al-fiqh* dan *al-qawā'id al-fiqhīyah.* Mereka yang membutuhkan pembahasan soal ini hanyalah

orang-orang khusus tetapi kebutuhan orang-orang ini selama ini belum terpenuhi secara memadai. Pesan buku ini hanyalah satu, yaitu metode hukum Islam bukan hanya *uṣūl al-fiqh*, akan tetapi juga *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Dalam sebuah kerja pemikiran hukum, keduanya telah bekerja sama, dan memang harus begitu, sebab *uṣūl al-fiqh* lebih banyak berurusan dengan kebenaran formal, sementara *al-qawā'id al-fiqhīyah* memberikan kebenaran materiil, dua kebenaran yang harus ada dalam hasil pemikiran hukum.

Penulis berharap, buku ini dapat membangkitkan diskusi di tengah lesunya pemikiran hukum Islam di Indonesia. Penulis berterima kasih kepada semua pihak yang telah membantu penerbitan buku ini. Segala ajakan untuk berdiskusi mengenai isi buku dengan senang hati akan disambut oleh penulis.

Ponorogo, 27 Pebruari 2012

Abdul Mun'im Saleh

DAFTAR ISI

PENGANTAR		**v**
DAFTAR ISI		**vii**
BAB I	**PENDAHULUAN: KHAZANAH YANG TERLUPAKAN**	**1**
BAB II	**WAHYU, AKAL DAN *UṢŪL AL-FIQH***	**7**
BAB III	**DARI *QIYĀS* MENUJU PRINSIP UMUM**	**21**
BAB IV	***AL-QAWĀ'ID AL-FIQHĪYAH* SEBAGAI MITRA DAN PELANJUT KERJA *UṢUL AL-FIQH***	**33**
	A. Al-qawā'id al-fiqhīyah dan istiḥsān	36
	B. Al-qawā'id al-fiqhīyah dan 'urf	41
	C. Al-qawā'id al-fiqhīyah dan istiṣḥāb	46
BAB V	***AL-QAWĀ'ID AL-FIQHĪYAH* DAN *MAṢLAḤAH***	**53**
BAB VI	**OTORITAS *AL-QAWĀ'ID AL-FIQHĪYAH***	**67**
BAB VII	***MAṢLAḤAH*: WACANA YANG DIPEREBUTKAN**	**79**
DAFTAR PUSTAKA		**89**
TENTANG PENULIS		**91**

Selamat & Sukses

Atas Pengukuhan

Prof. Dr. H. Abdul Mun'im, M.Ag.

Sebagai

GURU BESAR DALAM BIDANG ILMU USHUL FIQH
di Fakultas Syariah
Institut Agama Islam Negeri Ponorogo

CIVITAS AKADEMIKA FAKULTAS SYARIAH
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI PONOROGO

Fakultas Syariah IAIN Ponorogo · syariahiainponorogo.id · @fasyaiainpo · @fasyaiainpo

BAB I

PENDAHULUAN: KHAZANAH YANG TERLUPAKAN

Dalam kaitannya dengan metodologi hukum, khazanah pemikiran Islam sebenarnya tidak hanya mengenal *uṣūl al-fiqh*, akan tetapi juga *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Berbeda dengan *uṣūl al-fiqh* yang fungsinya adalah melahirkan fiqh, *al-qawā'id al-fiqhīyah* justeru disusun dari *fiqh*.[1] Yang telah berlangsung di dalam proses penyusunan *al-qawā'id al-fiqhīyah* adalah hukum-hukum rincian *fiqh* (*furû'*) yang bermacam-macam dan meliputi segala sektor kehidupan manusia dikelompokkan berdasarkan kesamaan kausa hukumnya[2], kemudian diikat menjadi satu, diabstraksikan dan dirumuskan menjadi sebuah kaidah. Kaidah ini sekaligus menjadi pengikat dari *furū'*. Misalnya, di dalam kitab-kitab *fiqh* banyak didapati aturan melakukan *niyyah* (niat) untuk sahnya perbuatan-perbuatan seperti salat, puasa, zakat dan haji. Maka aturan-aturan itu dikumpulkan,

[1] 'Abdullah bin Sa'īd Muḥammad 'Abbādī al-Laḥjī al-Ḥaḍramī al-Shaḥḥāri, *Īḍāḥ al-Qawā'id al-Fiqhīyah* (Surabaya: al-Hidayah, 1410 H.), 8.

[2] Di dalam buku-buku *uṣūl al-fiqh* kausa hukum ini biasa disebut *'illah* (*'illat*) atau *ḥikmah* (rahasia di balik ketentuan). Di luar *uṣūl al-fiqh* kadang-kadang juga disebut "jiwa" hukum atau "semangat" hukum.

diteliti segi-segi yang mempertemukannya (kausa hukum atau rahasianya), dirumuskan dan dibuatlah sebuah kaidah yang berbunyi : الامور بمقا صدها, yakni "(nilai) segala perbuatan itu tergantung kepada *niyyât* (tujuan/motivasi)nya". Artinya, dari aturan-aturan banyak yang senada itu, dicarilah sebuah makna terdalam mengenai pentingnya *niyyah*. Juga di dalam kitab *fiqh* banyak terdapat dispensasi, seperti alasan sakit yang membenarkan orang tidak berpuasa, tidak melakukan salat Jum'at, salat sambil duduk, diperbolehkannya tidak bepuasa dan sebagainya. Seperti yang baru saja dipaparkan, aturan-aturan ini dikumpulkan berdasarkan kesamaan kausa hukumnya untuk membentuk kaidah المشقة تجلب التيسير yang artinya "keadaan sulit itu menuntut kemudahan". Dari *furū'* yang senada itu kita mendapatkan pesan tentang pentingnya membuat peraturan yang memudahkan. Namun kaidah-kaidah ini kemudian berguna pula untuk mengembangkan *fiqh* lebih lanjut, dengan meniru (*ilḥāq*) penyelesaian *furû'* yang sudah jadi, karena kaidah-kaidah itu juga bertindak sebagai prinsip-prinsip umum dari *fiqh*.

Munculnya *uṣūl al-fiqh*, sebagai disiplin ilmu, dilatar-belakangi oleh kekacauan epistemologis serius di mana terjadi problem kesimpangsiuran tentang apa saja sumber hukum (*adillah*) yang berkewenangan dan bagaimana cara menggali hukum dari *adillah* tersebut. Saat itu muncul kecenderungan mengabaikan *adillah* yang sesungguhnya dan menggunakan sumber yang tidak berkewenangan sebagai *adillah*.[3] Jadi

[3] Ungkapan dari 'Abd al-Wahhāb Khallaf adalah, "meruncingnya pertikaian antara *ahl al-ḥadīth* dan *ahl al-ra'y* dan kelancangan "para pemuja hawa nafsu" untuk berargumentasi dengan hal-hal yang tidak sah dijadikan landasan berargumentasi dan meninggalkan otoritas yang semestinya digunakan sebagai landasan argumentasi." Lihat 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Jakarta: al-Majlis al-A'lā al-Indūnīsī li al-Da'wah al-Islāmīyah, 1972), 17.

uṣūl al-fiqh mengemban misi membakukan metodologi hukum Islam. *Uṣūl al-fiqh* kemudian digunakan untuk menemukan hukum Islam, atau *fiqh*. Sedangkan *al-qawā'id al-fiqhīyah*, sebagai disiplin ilmu, muncul jauh sesudah masa produktifnya pengunaan *uṣūl al-fiqh*, yaitu setelah semua cabang *fiqh* disusun lengkap dan rapi mencakup semua aspek kehidupan manusia, tetapi ada kekhawatiran akan munculnya kasus-kasus hukum baru yang belum difikirkan penyelesaiannya. Dalam keadaan demikian, maka yang dapat digunakan untuk menyelesaikannya pastilah prinsip-prinsip umum yang membingkai *fiqh* yang jika ditemukan patut sekali dijadikan landasan bagi penyelesaian kasus hukum baru tersebut. Prinsip-prinsip umum itu harus disajikan dalam rumusan eksplisit tentang kandungannya maupun nilai imperatifnya. Prinsip-prinsip umum ini harus logis menurut nalar manusia, sekaligus dapat dipertanggungjawabkan secara imani, artinya pantas diberi predikat sebagai bentuk pengabdian kepada Allah, Sang Pencipta dan Penguasa Hukum (*al-Ḥākim*). Dengan kata lain, dalam suatu periode pemikiran hukum Islam, perhatian para ahli dicurahkan kepada upaya mengeksplorasi ajaran-ajaran wahyu. Selanjutnya periode ini berakhir dan disusul dengan dicurahkannya perhatian kepada antisipasi terhadap kasus-kasus yang sama sekali baru.

Jika saat ini secara umum, jauh sesudah masa-masa produktif itu, *uṣūl al-fiqh* tampak terpencil dan belum diperankan secara optimal dalam menanggapi tuntutan perkembangan baru, setidaknya di Indonesia, maka *al-qawā'id al-fiqhīyah* lebih terpencil lagi. *Uṣūl al-fiqh* masih "lumayan nasibnya" karena relatif dengan jelas diketahui peranannya dalam pemikiran hukum Islam, setelah banyak penulis yang

menjelaskannya. Akan tetapi *al-qawā'id al-fiqhīyah* atau kaidah-kaidah *fiqh* sama sekali belum mendapatkan tempat dalam percaturan pemikiran hukum Islam, bahkan disebutkan namanya pun tidak. Pengajaran ilmu ini di lembaga-lembaga pendidikan Islam tampaknya tidak diletakkan dalam perspektif pengembangan *fiqh*, akan tetapi untuk sekedar diketahui saja (tujuan kognitif). Lebih dari itu, di tataran kognitif pun ilmu ini masih kurang berperan, apalagi di tingkat afektif dan psikomotorik. Penguasaan yang kurang memadai tentu saja tidak mampu meningkatkan keterampilan mempergunakannya serta tidak menyebabkan orang tergerak bertindak memanfaatkan kaidah-kaidah ini.

Pemanfaatan kaidah-kaidah *fiqh* di dalam menyikapi problema kontemporer sebenarnya telah ditunjukkan misalnya oleh Masjfuk Zuhdi dalam bukunya tentang masalah-masalah *fiqh*.[4] Dalam buku ini Zuhdi membahas banyak masalah yang tidak tersedia penyelesaian langsung dari al-Qur'an maupun Sunnah. Dengan kaidah *fiqh* ia berusaha memberikan keputusan apakah sesuatu tindakan bisa dibenarkan oleh *fiqh* atau hukum Islam ataukah tidak. Akan tetapi pemakaian kaidah-kaidah dalam buku itu masih amat terbatas kiprahnya. Apa yang baru bisa dipergunakan adalah kaidah *maṣlaḥah* yang masih sangat umum, seperti *dar' al-mafāsid muqaddam 'alā jalb al-maṣāliḥ* atau *jalb al-maṣāliḥ* saja. Organisasi Islam terbesar Nahdlatul Ulama kerap sekali mempergunakan kaidah *al-muḥāfaẓah 'alā al-qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhdh bi al-jadīd al-aṣlah* dalam berbagai kesempatan.[5]

[4] Baca Masjfuk Zuhdi, *Masail Fiqhiyah: Kapita Selekta Hukum Islam* (Jakarta: Gunung Agung, 1997).

[5] Kaidah ini meskipun sangat terkenal di kalangan Nahdlatul Ulama, namun tidak didapatkan pada kitab-kitab *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Barangkali kaidah ini adalah ciptaan orang Indonesia sendiri dan baru

Sekalipun NU sering mempergunakan kaidah-kaidah *fiqh* dalam isu-isu publik seperti politik dan sebagainya, organisasi ini dalam kesempatan membuat keputusan hukum dalam forum "Bahtsul Masa'il" tidak tampak keberaniannya untuk mempergunakannya. Dalam kasus-kasus seperti tatacara mengerjakan salat di atas pesawat atau kasus *ṭawāf wadā'* dalam konteks zaman sekarang, kaidah-kaidah yang potensial untuk membantu membuat keputusan tidak juga disinggung. Agaknya di organisasi ini, kaidah-kaidah *fiqh* baru dimanfaatkan secara terbatas oleh unsur-unsur politisinya, sementara unsur ulamanya malah belum "berani". Padahal "political will" untuk menggunakannya sudah dicanangkan sejak tahun 1992 dalam Munas Alim Ulama NU di Lampung, hampir 20 tahun yang lalu.

Buku-buku tentang *al-qawā'id al-fiqhīyah* yang berbahasa Indonesia juga tidak lengkap dalam memperkenalkan ilmu ini. Pada umumnya, buku-buku ini langsung masuk pada materi tanpa pengantar sama sekali atau dengan pengantar yang kurang memadai. Pengantar dengan analisis historis malah tidak ada. Sejauh yang diketahui penulis, pengantar tentang *al-qawā'id al-fiqhīyah* yang lebih terinci diberikan misalnya oleh Imam Musbikin dalam bukunya *Qawa'id al-Fiqhiyah*.[6] Sayang sekali kalimat-kalimat yang kurang lugas menyulitkan pembaca dalam menangkap gagasan-gagasan pentingnya. Ilmu ini juga belum banyak diterangkan hubungannya dengan *uṣūl al-fiqh* yang sebenarnya memiliki tugas-tugas bersama.

---

beredar secara lisan, sebagaimana kaidah-kaidah *fiqh* di masa awal pertumbuhannya juga beredar secara lisan.

[6] Imam Musbikin, *Qawa'id al-Fiqhiyah* (Jakarta: Rajawali Press, 2001), 1-35.

Buku yang berada di hadapan pembaca ini berusaha menemukan makna strategis dari *al-qawā'id al-fiqhīyah* dalam mengembangkan hukum Islam, termasuk bagaimana hubungan kerjanya dengan *uṣūl al-fiqh*. Sebagian keterangan adalah hasil spekulasi penulis sendiri yang diharapkan bisa membangkitkan diskusi mengenai posisi *al-qawā'id al-fiqhīyah* di dalam peta ilmu-ilmu keislaman metodologis (*al-'ulūm al-manhajīyah*).

BAB II

WAHYU, AKAL DAN *UṢŪL AL-FIQH*

Sejarah pemikiran hukum Islam adalah sejarah yang diciptakan oleh mereka yang menerima posisi yuristik bahwa hakikat hukum adalah hukum Allah. Mereka adalah masyarakat yang dengan sadar telah memilih hidup berlandaskan pada hukum Allah dan dengan konsisten mempertahankan bahwa Islam adalah sebuah aturan hidup yang lengkap. Bahwa hukum adalah hukum Allah merupakan posisi yuristik yang dipegang dengan sepakat oleh semua aliran dalam Islam, mulai dari yang paling ketat sampai paling liberal. Pemikiran-pemikiran yang kemudian muncul dari beraneka tokoh dan madhhab sesungguhnya adalah upaya untuk menjadikan titah Allah terlaksana dalam kehidupan sehari-hari. Dengan kata lain, sesungguhnya sejarah pemikiran hukum dalam Islam adalah sejarah upaya sebuah komunitas orang beriman untuk mewujudkan maksud-maksud ketuhanan di bumi ini dalam lintasan tempat dan masa. *Fiqh* dengan demikian adalah ketentuan wahyu yang

telah diusahakan menjadi aplikabel dalam pertimbangan masing-masing pemikir.[7]

Dalam proses tarik-menarik ini, sejarah pemikiran hukum Islam pernah diramaikan oleh diskusi panjang yang produktif antara apa yang disebut sebagai *ahl al-ḥadīth* dengan kelompok lain yang disebut dengan *ahl al-ra'y*. Istilah yang kedua menunjuk mayoritas *fuqahā'* pada dua abad pertama Islam yang telah dituduh memasukkan pendapat pribadi (*ra'y*) mereka ke dalam hukum Islam, bukannya menyandarkan diri pada *Sunnah* Nabi. Di antara madhhab-madhhab Sunnī yang bertahan hidup, *ahl al-ra'y* dianggap sebutan lain dari madhhab Ḥanafī yang pendirinya, yaitu Abū Ḥanīfah, telah dicap sebagai kampiun dari *ra'y*. Sedangkan para pengikut madhhab Mālikī beserta pendirinya, yaitu Mālik bin Anas, dianggap sebagai golongan *ahl al-ḥadīth*, yang disebut sebagai golongan yang mendasarkan pendapat mereka kepada *Sunnah* Nabi. Madhhab Shāfi'ī, Ḥanbalī dan satu madhhab yang telah punah, yaitu Ẓāhirī, juga dianggap masuk ke dalam golongan ini.[8]

---

[7] Sebagian pengamat menyimpulkan bahwa yang terjadi di dalam komunitas muslim adalah upaya mencari kompromi antara wahyu dan akal manusia, atau sejarah pencarian maksud Allah yang sebenarnya dalam persepsi manusia yang dibatasi oleh situasi yang melingkunginya. Akan tetapi kesimpulan di atas sebenarnya lebih banyak merupakan hasil analisis pengamat, bukan kesimpulan definitif berdasarkan bukti nyata, misalnya berupa pernyataan para *mujtahid*. Sebab tidak ada bukti keterangan dari para *mujtahid* bahwa mereka dengan sengaja mengusahakan kompromi seperti itu. Tidak ada *mujtahid* yang melihat wahyu berhadapan dalam martabat yang sama dengan sumber kebenaran lainnya sehingga pantas diadakan "negosiasi". Kompromi tersebut, kalaupun harus disebut begitu, sesungguhnya semata merupakan hasil tak terhindarkan, bukan hasil rancangan yang disengaja.

[8] Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law* (Islamabad: The International Institute of Islamic Thought, 1994), 148.

Kedua golongan itu sama-sama berhasil memasuki suatu tahap sejarah pemikiran hukum Islam yang sangat produktif yang dikenal dengan era keemasan. Momentum yang sering disebut adalah ketika Islam berkenalan dengan budaya-budaya maju di daerah-daerah luar jazirah Arab menyusul terjadi penaklukan tentara Islam atas wilayah-wilayah tersebut. Reaksi-reaksi dengan beragam gaya muncul karena dipengaruhi oleh faktor-faktor khusus yang ada pada masing-masing pemikir. Maka menyusul "lecutan" situasi lapangan ini, muncullah berbagai rintisan untuk menyusun metode-metode berfikir untuk menghasilkan keputusan-keputusan hukum yang bisa dipertanggungjawabkan secara imani dan sekaligus tangkas dalam menjawab problem-problem masyarakat. Istilah *ra'y* yang sejak zaman Nabi telah dikenal itu - akan tetapi masih belum jelas konsepnya – secara perlahan mulai dicoba dibuat konsepnya.

Wahyu atau akal? Para pemikir hukum Islam telah memastikan pilihan mereka, yaitu menggunakan keduanya di tempat masing-masing tetapi menyatu dan tak terpisahkan. Tradisi pemikiran hukum Islam tidak mengenal pilihan untuk menyendirikan wahyu atau akal saja. Aturan hidup muslim sebagaimana tertuang dalam *fiqh* dipastikan merupakan hasil rajutan antara wahyu dan akal. Wahyu di sini adalah sisi dari keabadian, kemapanan, keseragaman, kepastian dan hal ketidak berubahan lainnya, sementara akal adalah sisi dari kesementaraan, perubahan, keanekaragaman dan hal-hal keberubahan lainnya. Dua sisi yang berlawanan itu pada kenyataannya memang sama-sama dibutuhkan oleh manusia. Bukan hanya di dalam bidang hukum saja, tetapi segala sektor kehidupannya selalu merupakan perpaduan

dan pertentangan antara kemapanan dan perubahan yang oleh Muslehuddin disebut *antinomies*.[9] Piranti yang mereka gunakan agar hasil pemikiran hukum itu benar-benar dapat memadukan kedua sisi tersebut tidak lain dan tidak bukan adalah *uṣūl al-fiqh* dan mitranya yang tak terpisahkan, yang juga penerus kerja berikutnya, yaitu *al-qawā'id al-fiqhīyah*.

Memang sejak zaman Nabi, bibit pertentangan (*ta'āruḍ*) antara *naṣṣ* (sumber tekstual: wahyu) dan *ra'y* (pertimbangan rasional: rasio) sudah ada di kalangan para sahabat dengan sepengetahuan Nabi. Pada masa menjelang munculnya upaya teoritisasi hukum (abad II H.), kenyataan pertentangan demikian memang secara nyata telah muncul. Bertolak pada latar belakang ini, muncul dua orientasi utama dalam pemikiran hukum Islam, yaitu *ahl al-ḥadīth* (kelompok yang lebih mengutamakan hadis) dan *ahl al-ra'yi* (kelompok yang lebih mengutamakan penalaran rasional). *Uṣūl al-fiqh* terlibat dalam menghadapi problem klasik ini, menemukan keseimbangan peranan antara wahyu dan akal serta agar keadaan yang dianggap sebagai pertentangan itu ditemukan penyelesaiannya.

Jika bisa diterima keyakinan bahwa al-Shāfi'ī adalah Bapak *uṣūl al-fiqh*, karena kenyataan bahwa kitab *al-Risālah* yang disusunnya merupakan kitab pertama yang komprehensif tentang ilmu ini, maka latar munculnya kitab itu dan pengarangnya bolehlah dianggap sebagai latar munculnya ilmu *uṣūl al-fiqh* itu sendiri. Tantangan ilmiah yang dirasakan

[9] Muhammad Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and the Orientalists* (Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1985), 117-124. Muslehuddin tampaknya mengungkapkan kembali analisis Coulson mengenai apa yang disebutnya sebagai *antinomies* itu. Periksa karya Noel J. Coulson *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1969).

oleh al-Shāfi'ī adalah inkonsistensi dari para pemikir hukum sebelumnya. Pemanfaatan sumber-sumber hukum warisan generasi sebelumnya yaitu hadis, pendapat sahabat, tabi'in, praktek-praktek lokal dan pendapat pribadi kontemporer saat itu diambil dan ditolak dengan cara, yang menurutnya, sembarangan. Dalam kasus ada pilihan sumber-sumber atau kontradiksi antar sumber-sumber, mereka ambil yang mereka mau dan mereka tolak yang mereka mau tanpa ada prosedur pemilihan baku yang dipegangi secara konsisten.[10] Barangkali tidak keliru untuk menyebut bahwa saat itu para yuris dilanda kebingungan epistemologis.

Dari segi ini, *uṣūl al-fiqh* lahir dengan misi regulasi. Hadirnya al-Shāfi'ī menandai babak baru dalam kancah pemikiran hukum Islam, bahwa orang mestilah menguasai teori untuk menjadi seorang *faqīh*. Sejak itu, prasyarat penguasaan teori hukum untuk mendapatkan hukum (dari dalilnya) menjadi aturan main yang baku (kecuali barangkali apa yang berlangsung dalam madhhab Ḥanafī).[11] Dalam hal ini, *uṣūl al-fiqh* menguraikan dalil dan metode deduksi hukum *fiqh* dari sumbernya. *Fiqh* adalah produk akhir dari *uṣūl al-fiqh*, namun keduanya merupakan bidang yang berdiri sendiri. Dalam kacamata *uṣūl al-fiqh*, hukum selalu memiliki sumber dan memahami sumber itu mestilah dengan kualifikasi penguasaan terhadap kaidah-kaidah deduksi dan interpretasi. Kalau *naṣṣ* al-Qur'an dan Sunnah tidak dipahami secara tepat,

---

[10] Hasil penelitian tentang pemikiran hukum sebelum al-Shāfi'ī bisa dibaca pada Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994), 128-145. Contoh kasus-kasus keputusan hukum yang dikecam sebagai tidak konsisten oleh al-Shāfi'ī banyak ditampilkan pada bagian tersebut.

[11] Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law* (Islamabad: The International Institute of Islamic Thought, 1994), 30.

maka tidak ada hukum yang bisa dideduksi darinya, terutama jika *naṣṣ* itu bukan merupakan dalil yang berdiri sendiri.[12] Penjelasan berikut berguna untuk menjelaskan hakikat *uṣūl al-fiqh* dalam pendekatan ilmu hukum umum.

Al-Qur'an secara tersurat memberikan sanksi potong tangan terhadap pencuri. Sementara sebagian tuntutan menyuarakan pembaharuan pemahaman dengan penafsiran baru bahwa untuk konteks zaman sekarang, hukuman potong tangan itu patut diganti dengan sanksi lain yang lebih "santun dan beradab", misalnya hukuman kurungan. Tuntutan demikian berangkat dari asumsi bahwa kedua hukuman itu bersemangat sama, sama-sama bertujuan menjerakan atau menginsafkan dan membatasi pelaku dari beroperasi kejahatan lagi. Tampak nyata dalam tuntutan demikian beberapa hal. Utamanya adalah sikap meletakkan pernyataan-pernyataan al-Qur'an sebagai sekedar contoh sejarah, atau bahkan merupakan "*ijtihād* Tuhan". Jadi, menurut jalan fikiran ini, semestinya tidak ada keberatan manakala ditampilkan *ijtihād-ijtihād* baru. Posisi yuristik seperti ini bisa mengguncangkan sendi-sendi *uṣūl al-fiqh* yang telah dibangun di atas paradigma keunggulan wahyu atas akal. Perpindahan dari "potong tangan" kepada arti "hukuman kurungan", sama juga dengan mengatakan bahwa "potong tangan" adalah "potong tangan," bukanlah hal yang sederhana. Ada urutan pertanyaan yang harus dilalui untuk sampai kepada sesuatu putusan (yang mengaku) berdasarkan sumber-sumber tekstual. Sebab *uṣūl al-fiqh* dan ilmu-ilmu *sharī'ah* yang lain, sebagaimana telah disebutkan, dibangun di atas paradigma tentang keunggulan wahyu di atas rasio.

[12] Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1991), 1.

Sudah dengan sendirinya, penafsiran baru seperti ini berarti mestilah memperbincangkan paradigma tersebut sebagai konsekuensinya.

Demikian pula, pengadilan agama Islam masa kini bisa saja mengizinkan seorang isteri bercerai atas dasar dia mengalami penderitaan karena suaminya kawin lagi. Keputusan untuk menceraikan di sini adalah pengaturan manusia yang bersumber dari ketentuan ketuhanan dalam al-Qur'ān bahwa "isteri harus diperlakukan dengan baik".[13] Akan tetapi antara teks al-Qur'ān dan keputusan pengadilan tersebut terdapat serangkaian pertanyaan yang panjang. Dari mana dipastikan keaslian teks al-Qur'ān tersebut? Apa persisnya signifikansi dari norma tersebut dalam kehidupan sosial sehingga perlu disebut dalam al-Qur'ān? Kewenangan apakah yang sah untuk mengekspresikan signifikansi itu ke dalam bentuk aturan hukum sedemikian rupa sehingga peradilan mesti peduli? Tindakan hukum apa saja yang perlu diambil agar norma tersebut bisa tegak?

Pertanyaan-pertanyaan itu meskipun mungkin belum setegas itu perumusannya, menjadi pertanyaan-pertanyaan pokok di dalam *uṣūl al-fiqh*. Kita bandingkan sejenak dengan apa yang menjadi pertanyaan pokok dalam yurisprudensi sekular (Barat). Dalam pengertian Barat, yurisprudensi memiliki dua makna, yurisprudensi dalam arti sempit (*particular jurisprudence*) dan yurisprudensi dalam arti luas (*general jurisprudence*). Yurisprudensi dalam arti sempit membahas konsep-konsep hukum lintas berbagai cabang hukum, yaitu konsep-konsep seperti hak, kewajiban, hak milik dan sebagainya. Sedangkan yurisprudensi dalam arti luas memiliki watak dasar dan konsep tentang hukum itu sendiri. Ia

[13] Q.S. 4:19.

menjawab pertanyaan seperti : Apakah hukum itu? Mengapa orang harus taat hukum? Apakah sifat dasar dari kewajiban? Bagaimana hakim menemukan dan mengaplikasikan hukum? Apa peranan moralitas dalam sebuah sistem hukum?[14]

Sebuah kajian tentang karya ahli filsafat hukum seperti H. L. A. Hart, Lon Fuller, Joseph Raz dan Ronald Dworkin mengisyaratkan bahwa yurisprudensi dalam arti luas itulah yang tampaknya identik dengan *uṣūl al-fiqh*, meskipun tentu saja materi dari yang pertama adalah berwatak sekular, sedangkan yang kedua pada dasarnya adalah Ilahiyah. Namun keduanya jelas adalah materi-materi hukum.[15] Oleh karena itu, nama *uṣūl al-fiqh* kerap diterjemahkan menjadi "yurisprudensi Islam" (Islamic jurisprudence). Ada juga nama-nama lain seperti "teori hukum Islam" (Islamic legal theory atau theories of Islamic law) dan "metodologi hukum Islam" (the methodology of Islamic law).[16] *Uṣūl al-fiqh* pada intinya merupakan landasan teoritis dan filosofis dari hukum Islam. Ilmu ini berfungsi sebagai pembuat hukum maupun pengabsah hukum.[17]

Sebagaimana layaknya sebuah teori hukum, *uṣūl al-fiqh* juga menjawab pertanyaan-pertanyaan "apakah hukum itu?" dan "bagaimana hakim menemukan dan mengaplikasikan hukum dalam kasus-kasus yang belum ada ketentuannya?" Namun analog dengan ilmu hukum (umum) seperti ini hanya berhenti di sini. Jika teori hukum menganalisa apa yang dilakukan hakim, *uṣūl al-fiqh* menyodorkan metodologi yang harus ditaatinya untuk menemukan dan mengaplikasikan

[14] Nyazee, *Theories*, 2.
[15] Ibid.
[16] Ibid., 8.
[17] Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), ix, xi.

hukum. Teori hukum berusaha untuk memahami dan merekam sifat dasar dari proses hukum, sementara *uṣūl al-fiqh* mengatur proses itu. Teori hukum berusaha memahami apa yang senyatanya dilakukan hakim lalu memberinya alasan yang rasional dari proses itu, artinya menyarikan sebuah teori setelah menganalisis sebuah proses penetapan hukum. Sementara itu, *uṣūl al-fiqh* mengatur proses penetapan hukum dan menentukan terlebih dahulu metodologi yang harus dipergunakan oleh ahli hukum untuk menemukan dan menerapkan hukum pada kasus-kasus. Dengan demikian ada perbedaan dalam fungsi dan pendekatan. Peranan *uṣūl al-fiqh* jauh lebih luas daripada peranan teori hukum.[18]

Pembahasan *uṣūl al-fiqh* meliputi hal-hal sebagai berikut:

1. Klasifikasi atau konsep hukum *sharī'ah* seperti hukum *taklīfī, hukum waḍ'ī* dan *ikhtiyārī*. Kemudian penjelasan tentang banyak istilah teknis dalam kajian *sharī'ah* dan *fiqh* seperti *ījāb, farḍ, nabd, ṣaḥḥ, fāsid, baṭl, ibāḥah, karāhah, rukhṣah, 'azīmah* dan sebagainya. Dibahas pula siapa pemegang otoritas hukum (*al-ḥākim*) dan siapa subyek hukum (*maḥkūm 'alayh = mukallaf*) berikut berbagai masalah yang terkait. Istilah-istilah ini disebut *al-ḥaqīqāt al-shar'īyah* (oleh al-Shāṭibī) atau *al-usāmū al-shar'īyah* (oleh Muḥammad Abū Zahrah).[19]
2. Dalil-dalil hukum (*al-adillah al-shar'īyah)* atau secara populer disebut dengan sumber hukum Islam. Sumber-sumber hukum Islam disusun berurutan disertai dengan *hujjīyah* (kewenangan) masing-masing.
3. Metode menggali hukum dari dalil-dalilnya. Kaidah-kaidah interpretasi dan deduksi atas sumber tekstual

[18] Nyazee, *Theories*, 7, 30, 150.

[19] Abd. Jabbar Adlan *et. al., Dirasat Islamiyyah: Al-Qur'an, Al-Hadits, Fiqih dan Pranata Sosial* (Surabaya: CV Anika Bahagia, 1995), 69-70.

dikelompokkan dalam *al-qawā'id al-uṣūlīyah al-lughawīyah.* Sedangkan *al-qawā'id al-uṣūlīyah al-tashrī'īyah* menangani penetapan hukum berdasarkan tujuan hukum, pemilihan dalil dan kesimpulan hukum dalam kasus adanya kontradiksi *(ta'āruḍ).*

4. Pembahasan tentang tingkatan kualitas kerja pemikiran hukum dan pemikir dengan kualifikasi mana yang berkewenangan menangani masing-masing tingkatan. Bagian ini berarti membahas *ijtihād, fatwā, ittibā', taqlīd* dan *talfīq,* begitu juga *mujtahid, muftī* dan kualifikasi masing-masing.

Nyazee menyebut *uṣūl al-fiqh* sebagai "the queen of Islamic sciences" atau primadona ilmu-ilmu keislaman. Sebab penguasaan yang tuntas terhadap ilmu ini merupakan persyaratan bagi kajian terhadap hukum Islam, *tafsīr* dan *ḥadīth.* Kajian yang sistematis terhadap *uṣūl al-fiqh* adalah penting bagi mereka yang ingin mempraktekkan, mengajar dan mengkaji hukum Islam. Sedangkan di dalam dunia hukum, menurut sistem Barat, keakraban dengan teori hukum tidak menjadi syarat penting untuk praktek maupun kajian hukum.[20] Sasaran dasar *uṣūl al-fiqh* adalah mengatur *ijtihād* dan menuntun ahli hukum dalam upaya mendeduksi hukum dari sumber-sumbernya. Kebutuhan terhadap metodologi *uṣūl al-fiqh* menjadi mendesak ketika orang-orang yang tidak memenuhi syarat berusaha melakukan *ijtihād,* sehingga resiko terjadinya kekeliruan dan kesemrawutan dalam perkembangan *sharī'ah* menjadi sumber kegelisahan para ulama. Tujuannya adalah untuk membantu ahli hukum memperoleh pengetahuan yang memadai tentang sumber-sumber *shari'ah,* metode-metode deduksi hukum dan inferensi

[20] Nyazee, *Theories,* 8.

(*istinbāt*}). *Uṣūl al-fiqh* juga mengatur penerapan *qiyās, istiḥsān, istiṣḥāb, istiṣlah*} dan sebagainya, sebagai pengetahuan yang membantu ahli hukum dalam membedakan metode deduksi mana yang paling tepat untuk digunakan guna memperoleh hukum *shar'ī* bagi masalah tertentu. Di samping itu, *uṣūl al-fiqh* memungkinkan ahli hukum untuk memastikan dan membandingkan kekuatan dan kelemahan *ijtihād* dan memberikan preferensi kepada putusan *ijtihād* yang paling sesuai dengan maksud-maksud sumbernya. [21]

Perlu ditambahkan bahwa pengetahuan tentang kaidah-kaidah interpretasi, *'āmm, khāṣṣ, muṭlaq, muqayyad* dan sebagainya sama relevannya dengan kebutuhan pada hukum modern. Ketika ahli hukum dan hakim, apakah seorang spesialis dalam *sharī'ah* ataukah hukum modern, gagal menemukan tuntunan dalam teks hukum yang jelas tentang masalah tertentu, maka ia harus beralih kepada konstruksi yudisial atau kepada analogi. Oleh karenanya, keterampilan menginterpretasikan suatu teks hukum dan menerjemahkan putusan-putusan hukum adalah mutlak bagi seorang ahli hukum, tanpa memperhatikan apakah ia bertugas di pengadilan *sharī' ah* ataukah di pengadilan umum. Dengan demikian, seorang spesialis *uṣūl al-fiqh* akan menemukan keterampilan bantuan yang diperlukan untuk memahami dan menginterpretasikan teks hukum.[22]

Uṣūl al-fiqh beserta semua cabang *sharī'ah* memiliki karakter yang sama, bahwa semuanya dibangun di atas paradigma yang tentang wahyu sebagai pengaruh dan sumber yang paling otoritatif, berada di atas dan lebih tinggi

[21] 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Jakarta: al-Majlis al-A'lā al-Indūnīsī li al-Da'wah al-Islamīyah, 1972), 14-15.

[22] Ibid., 19. Kamali, *Principles*, 3.

dari rasionalitas dan perundang-undangan buatan manusia.[23] Kedudukan wahyu sebagai otoritas yang tertinggi di dalam *uṣūl al-fiqh* terefleksikan dalam garis besar metodologi *ijtihād*. Para ahli *uṣūl al-fiqh* menyepakati prosedur yang diwarisi dari Rasul melalui riwayat dari Mu'ādh bin Jabal. Yaitu bahwa pada pokoknya aturan hukum pertama-tama harus dicari di dalam al-Qur'ān. Jika tidak dijumpai barulah dicari di dalam Sunnah. Opini baru dipergunakan jika kedua sumber di atas tidak memberikan sesuatu ketentuan tentang kasus yang dihadapi.[24] Garis besar metodologi yang didasarkan pada riwayat ini tentu saja sangat sederhana. Namun justeru karena itu ia mampu menjadi landasan bersama (*common-platform*) bagi semua aliran hukum dalam Islam yang sebenarnya masing-masing memiliki metodologi khas mereka.

Penting untuk digaris bawahi bahwa *uṣūl al-fiqh* adalah sebuah sistem interpretasi. Oleh karena itu, sebagaimana layaknya sistem interpretasi lainnya, *uṣūl al-fiqh* berdiri di atas sejumlah premis yang sudah dianggap benar dengan

---

[23] Ibid., xv.

[24] Rasūl Allah bertanya kepada Mu'ādh bin Jabal sewaktu beliau hendak mengirimnya sebagai gubernur ke Yaman, "Bagaimana engakau akan memutuskan perkara yang diajukan kepadamu?" Mu'ādh menjawab, "Akan saya putuskan dengan Kitāb Allah (al-Qur'ān). "Beliau bertanya lagi, "(Apa yang akan engkau lakukan) kalau di dalam Kitāb Allah engakau tidak temukan (sesuatu petunjuk)?" Mu'ādh menjawa," (Aku akan memutuskan sesuai) dengan Sunnah Rasūl Allah."Rasul bertanya lagi,"(Apa yang akan engkau lakukan) jika engkau tidak temukan pedoman di dalam Sunah Rasul maupun Kitāb Allah?" Mu'ādh pun menjawab,""Aku akan berusaha sekuat tenaga membentuk opiniku." (Untuk menyatakan kepuasan beliau atas jawaban itu) Rasul menepuk dada Mu'ādh sambil bersabda," Segala puji bagi Allah yang telah menolong utusan Rasūl Allāh untuk menemukan apa yang diterima dengan baik oleh RasulNya." Abū Ṭayyib Muḥammad Shams al-Ḥaqq al-'Aẓīmābādī, *'Awn al-Ma'būd Sharḥ Sunan Abī Dāwūd* Vol.V Juz IX (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1990), 168-169.

sendirinya. Premis-premis ini membawa kepada hal yang amat jelas, yaitu bahwa ketika telah bisa dipahami nalar manusia, premis-premis itu harus mendapatkan jalan untuk mengekspresikan bahwa apa yang dipikirkan oleh manusia adalah hukum Tuhan. Ringkasnya, premis-premis itu diikat oleh proposisi yang tidak bisa ditawar lagi tentang asal muasal ketuhanan dari hukum. Fakta mendasar dan penting ini, pada satu pihak membatasi keluasan dari interpretasi yang mungkin, dan di pihak lain justeru membolehkan keluasan spektrum kemungkinan interpretatif dalam batas ketuhanan dari hukum.[25]

Dalam kajian filsafat, para filosof memiliki batas-batas yang tidak bisa dilampaui dalam melakukan interpretasi, tetapi mereka memang berbeda-beda dalam menetapkan batas-batas itu. Begitu juga, para *uṣūlī* (ahli *uṣūl al-fiqh*) juga berbeda-beda dalam menetapkan batas-batas itu. Dengan demikian, sesudah kesepakatan tentang *common platform* di atas, pemandangan yang terlihat adalah adanya spektrum yang luas dalam kemungkinan-kemungkinan keluasan interpretasi di mana terdapat posisi-posisi ekstrem pada masing-masing sisi yang tampil dalam posisi-posisi yang tidak bisa dikompromikan, yaitu literalis dan liberal pragmatis. Ibn Ḥazm (384/994-456/1062), misalnya, adalah tokoh golongan pertama, sedangkan al-Ṭūfī (657-716 H.) adalah tokoh golongan kedua. Di antara dua posisi ekstrem ini terdapat bentangan posisi para teoritisi, masing-masing melengkapi diri dengan apa yang menurutnya merupakan alat yang diperlukan untuk menjalankan tugasnya.[26] Sebagai contoh, al-Ghazālī

[25] Wael B. Hallaq, "*Uṣūl al-Fiqh*: Beyond Tradition", *Journal of Islamic Studies*, 3 (1992), 178.

[26] Ibid., 178-179.

mengkritik mereka yang menurutnya berpanjang-panjang dalam membahas soal-soal teologi, *fiqh* dan tatabahasa Arab dalam *uṣūl al-fiqh*.[27] Ini menunjukkan bahwa materi bahasan *uṣūl al-fiqh* itu pun selama seribu tahun pada milenium yang lalu belum ditetapkan dengan pasti maupun didefinsikan dengan baik.[28]

Dalam perpektif keterbatasan dan keluasan interpretasi di atas, akan dilihat selanjutnya dalam bahasan ini bagaimana *uṣūl al-fiqh* berkolaborasi dengan *al-qawā'id al-fiqhīyah* dalam kegiatan menalar hukum. Akan tetapi akan dipaparkan terlebih dahulu bagaimana kematangan dan kemapanan di dalam *uṣūl al-fiqh* kemudian menciptakan "jendela" baru yang memberikan keleluasaan baru dalam batas-batas yang terkontrol, yaitu fasilitas dari *al-qawā'id al-fiqhīyah*.

[27] Abū Ḥamid bin Muḥammad al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2000), 9.

[28] Hallaq, "Uṣūl al-Fiqh", 179.

BAB III

DARI *QIYĀS* MENUJU PRINSIP UMUM

Sumber hukum hukum (*adillah shar'īyah*) yang pertama dan utama adalah al-Kitab (al-Qur'an) dan Sunnah. Akan tetapi sejak semula Nabi telah mengingatkan bahwa akan terdapat kasus-kasus hukum yang penyelesaiannya secara eksplisit tidak ditemukan di dalam kedua sumber tersebut. Maka Nabi membenarkan *mujtahid* menggunakan *ra'y* atau pendapat pribadinya yang baik. Ada beberapa praktek yang dilakukan Nabi yang menurut mayoritas ahli *uṣūl al-fiqh* merupakan bukti penggunaan *qiyās*, sehingga dianggap sebagai praktek *qiyās* yang awal. Hal ini sekaligus merupakan bukti bahwa *qiyās* adalah metode tertua yang digunakan dalam kasus tidak didapatkannya penyelesaian eksplisit tentang kasus hukum baru. Tidak ada metode penemuan hukum yang memiliki sandaran demikian valid dari praktek kenabian selain *qiyās*.

Akan tetapi, tentu saja saat itu belum ada nama *qiyās*, apalagi konsep sistematis tentang *qiyās* tersebut. Barulah pada masa awal pemerintahan Abbasiyah, dalam rangka

memantapkan dan memadukan doktrin hukum, pemikiran menjadi sistematis dan keberadaan *ra'y* melahirkan metode deduksi-logis yang disebut dengan *qiyās* tersebut. Contoh penggunaan *qiyās* dalam bentuknya yang sederhana pada awal kemunculannya adalah dalam penentuan jumlah mas kawin. Mas kawin (*mahr*) sebagaimana diketahui adalah antara lain sebagai pengganti dari hilangnya keperawanan. Maka ditariklah garis kesamaan antara hilangnya keperawanan dengan hukum potong tangan bagi pencurian. Karena itu, jumlah minimal barang yang dicuri untuk bisa diberlakukan hukum potong tangan dijadikan patokan minimal jumlah *mahr*, yaitu tiga *dirham* di Madinah dan sepuluh *dirham* di Kufah.[29]

Namun demikian, pertimbangan praktis seringkali mengharuskan orang meninggalkan cara berfikir analogis yang kaku. Lalu ditemukanlah metode berfikir baru yang lebih longgar, yang sebenarnya merupakan pengembangan dari metode *qiyas*. Metode ini disebut *istiḥsān* (preferensi yuristik, menganggap baik). Dalam metode ini, orang menerapkan suatu kriteria lain terhadap suatu kasus dan meninggalkan *qiyās*. Misalnya kriteria kepentingan umum dalam kasus pembunuhan terhadap satu orang yang dilakukan banyak orang. Demi kepentingan umum, maka ditetapkanlah bahwa sebagai ganti dari satu jiwa yang dibunuh, semua yang melakukan pembunuhan dapat dihukum mati. Sebab dalam ajaran al-Qur'an tentang pembunuhan terdapat pula unsur kepentingan, meski lebih samar dibanding dengan unsur "pembalasan yang adil" – satu unsur (*'illah*) yang yang diterapkan dalam metode *qiyās*.[30]

---

[29] Noel J. Coulson, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, ter. Hamid Ahmad (Jakarta: P3M, 1987), 45.

[30] Ibid., 45-46

Qiyas tampaknya merupakan cikal bakal dari banyak metode lain. Adalah unsur utama dalam *qiyās* yang disebut dengan *'illah* (kausa hukum) yang telah melahirkan konsep tentang metode merentang ketentuan-ketentuan wahyu atas peristiwa-peristiwa baru yang secara eksplisit belum disikapi. Telah menjadi kesadaran semua pihak tentang kemustahilan mengandalkan makna harfiah dari sumber wahyu untuk menghadapi perkembangan terbaru, sebab wahyu sudah tidak lagi turun – hingga jumlah ayat al-Qur'an dan hadis menjadi terbatas – sedangkan problem-problem baru muncul terus tanpa batas. Masalahnya kemudian adalah *qiyas* seperti apa yang mampu secara sah dan tangkas menghadapi perkembangan-perkembangan ini.

Pada suatu perkembangan kemajuan penyusunan metode menemukan hukum, akhirnya juga dirasakan bahwa *qiyās* tidak memadai lagi untuk banyak kasus hukum baru, karena tidak ada *'illah* yang dapat menghubungkan antara kasus-kasus baru itu dengan contoh penyelesaian yang tercantum dalam sumber wahyu. Maka dalam keadaan demikian, satu-satunya jalan agar hukum yang terdapat dalam teks wahyu dapat dikembangkan hingga mencakup seluruh bidang kegiatan manusia yang demikian luas dan berkembang terus itu adalah lewat pemanfaatan prinsip-prinsip umum hukum Islam. Prinsip-prinsip ini banyak terdapat dalam al-Qur'an maupun *Sunnah,* akan tetapi banyak di antaranyamemang tidak berbentuk pernyataan eksplisit, melainkan harus ditemukan melalui penelitian mendalam. Maka metode untuk menemukan prinsip-prinsip hukum ini menjadi sangat penting, sebab dengan prinsip ini akan diketahui dengan pasti tujuan hukum dalam Islam. Keperluan lain yang juga

tak terelakkan adalah metodologi untuk mendapatkan hukum dari prinsip-prinsip umum itu.[31] Maka dalam kaitannya dengan prinsip-prinsip hukum inilah, *al-qawā'id al-fiqhīyah* tampak makna pentingnya.

Apa yang terjadi di dalam madhhab Shāfi'ī, misalnya, merupakan ilustrasi tentang bagaimana kebutuhan akan *al-al-qawā'id al-fiqhīyah* secara berangsur-angsur dirasakan. Dan itu terjadi serempak dengan proses perkembangan konsep *qiyās*. Madhhab ini lahir tampaknya dengan kesadaran tentang perlunya mengendalikan pemikiran-pemikiran yang dianggapnya liberal waktu itu. Akan tetapi kemudian pada perkembangan berikutnya, tampaknya pengendalian ini – setidaknya "di atas kertas" - dirasakan menimbulkan keketatan. Maka upaya yang sistematis dan terencana dilakukan untuk membuat kelonggaran-kelonggaran baru, mungkin dalam bentuk tindakan korektif ataupun rekonstruksi dari jalan-jalan kelonggaran yang telah dipraktekkan secara nyata di luar apa yang ada "di atas kertas". Hal ini adalah dialetika yang lazim terjadi dalam dunia ilmu pengetahuan umumnya.

Sekalipun sementara ahli menyebut bahwa *ahl al-ḥadīth* memenangkan "pertandingan melawan" *ahl al-ra'y*, akan tetapi yang terjadi bukanlah pengelompokan dua golongan itu secara hitam putih. Jika tampilnya al-Shāfi'ī (150/767-204/819) disebut sebagai pertanda dari kemenangan itu, maka perkembangan dalam madhhab yang didirikannya itu selanjutnya akan membenarkan terjadinya kompromi-kompromi yang berjalan secara evolutif. Dalam perkembangan evolutif inilah di dalam madhhab ini tercatat peranan al-Juwaynī atau yang terkenal dengan julukan Imām al-Ḥaramayn (419-478/1085). Ia penggagas dikembangkannya konsep *qiyās* yang telah

[31] Nyazee, *Theories*, 194

diwarisi dari generasi-generasi sebelumnya, dan sejak saat itu muncullah berbagai konsep *qiyās* dalam madhhab Shāfi'ī, di luar *qiyās* yang dikonsepkan oleh al-Shāfi'ī sendiri.

Qiyās dipergunakan al-Shāfi'ī untuk mengembangkan ketentuan *naṣṣ* (sumber wahyu). Ia memberikan prosedur yang jelas untuk mempergunakannya seraya menegaskan bahwa *ijtihād* adalah *qiyās* dan hanya *qiyās*. Artinya, tak ada penalaran lain yang lebih bebas. Menurutnya, segala aturan hukum yang dihasilkan pemikir mestilah punya hubungan dengan bukti tekstual (*dalīl*).[32] Sejalan dengan penegasan itu, ia menolak konsep *istiḥsān* milik madhhab Ḥanafī sebagai metode yang tidak sah dan sia-sia.[33] Al-Shāfi'ī menyatakan bahwa ada dua macam *qiyās* yaitu *qiyās al-ma'nā* dan *qiyās al-shabah*. Al-Shāfi'ī mengatakan[34]:

والقياس من وجهين: أحدهما ان يكون الشيء في معنى الأصل، فلا يختلف القياس فيه. وأن يكون الشيء له في الأ صول أشباه، فذلك يلحق بأولى به وأكثرهاشبهابه. وقديختلف القايسون في هذا.

[Qiyās dilakukan dari dua aspek. Pertama, ketika sesuatu kasus tercakup dalam semangat (ma'nā) *dari* aṣl. *Dalam kasus demikian tidak ada perselisihan pendapat. (Kedua), bisa jadi terdapat suatu kasus memiliki beberapa persamaan dengan apa contoh-contoh yang terdapat dalam beberapa* aṣl. *Karenanya lalu disamakan dengan salah satu contoh yang paling dekat*

[32] Muḥammad bin Idrīs Al-Shāfi'ī, *al-Risālah*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.t.), 477.

[33] Ibid., 503.

[34] Ibid., 479.

atau yang memiliki lebih banyak persamaan (shabah). *Para pengguna* qiyās *terkadang berselisih paham di sini.]*

Shāfi'ī mencontohkan teknik pertama dengan pengembangan makna kata "uff" (hus!) yang tercantum dalam sebuah ayat al-Qur'an. Tindakan lain yang juga sama atau lebih tak sopan ketimbang mengatakan "hus" kepada orang tua termasuk dalam makna ayat ini. Jadi sebetulnya ini adalah makna literal. Dalam skema *dalālah* madhhab Ḥanafī, teknik ini disebut *dalālat al-naṣṣ*, atau implikasi dari teks. Sedangkan *qiyās* yang kedua dicontohkannya dengan kasus seorang yang berburu binatang di tengah menjalankan ibadah haji, suatu perbuatan terlarang. Jika ia berburu burung unta, misalnya, maka sebagai dendanya ia wajib menggantinya dengan binatang memiliki persamaan (*mithl*). Menentukan kesamaan ini dipandang *ijtihād* oleh al-Shāfi'ī.[35] Macam *ijtihād* kedua ini kelak oleh pemikir seperti al-Ghazālī (w. 505/1111) disebut dengan *taḥqīq al-manāṭ*, atau pembuktian ciri-ciri jasmani dari kasus baru.[36]

Teknik literal seperti ini mengalami evolusi sesudah al-Shāfi'ī yang mengarah pada pelonggaran-pelonggaran. Sebab antara lain ada penegasan dari al-Shāfi'ī bahwa tak ada kasus hukum yang tak bisa diselesaikan dengan *dalīl* (sumber wahyu).[37] Ada semacam langkah pembuktian bagaimana konsep *qiyās* yang demikian sederhana dan literal itu bisa diandalkan untuk menghadapi kasus-kasus hukum

[35] Ibid., 480.

[36] Nyazee, *Theories*, 185.

[37] كل مانزل بمسلم ففيه حكم لازم أوعلى سبيل الحق فيه دلالة موجودة،وعليه إذا كان بعينه حكم اتباعه، وإذالم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهادالقياس.

Al-Shāfi'ī, *al-Risālah*, 477.

baru. Di sini al-Juwaynī menepis anggapan orang bahwa al-Shāfi'īmengharuskan setiap produk hukum memiliki kaitan dengan *aṣl* (contoh kasus hukum), sebab al-Shāfi'ī juga memakai cara yang lebih longgar dengan berpegang pada apa yang disebutnya sebagai *ma'ānī mursalah.*[38] Dengan demikian, rupanya gagasan al-Shāfi'ī tentang *qiyās* model yang pertama, yaitu *qiyās ma'nā,* kemudian yang mendapatkan pengembangan.

Maka jika di luar madhhab Shāfi'ī terdapat metode *istiḥsān* ataupun *maṣlaḥah mursalah,* tampaknya kebutuhan untuk memanfaatkan keduanya tak terelakkan oleh madhhab Shāfi'ī. Agaknya para pemikir sesudahnya mendapati bahwa dibatasinya *ijtihād* hanya pada *qiyās* saja ternyata demikian "pengap"nya sehingga mereka berusaha untuk mengakomodasikan sebanyak mungkin sumber dan metode lain seperti *istiḥsān, istiṣḥāb* dan *istiṣlāḥ* dalam berkas *qiyās.* Satu-satunya sumber yang tidak bisa dimasukkan ke dalam *qiyās* hanyalah pendapat perorangan sahabat (*qawl ṣaḥabī*), akan tetapi madhhab Shāfi'ī memang tidak menganggapnya mengikat. Maksudnya adalah al-Shāfi'īmenganggap pendapat perorangan sahabat tak lain adalah *qiyās* yang dilakukan oleh sahabat, sehingga apabila hasilnya bertentangan dengan *khabar wāḥid* haruslah ditolak.[39]

Al-Juwayni, guru al-Ghazalī, adalah tokoh madhhab Shāfi'ī yang sempat banyak berkenalan dengan madhhab Ḥanafī. Madhhab ini dikenal dengan metode induktifnya ketika menyusun teori *uṣūl al-fiqh* mereka. Berangkat dari hal-hal partikular yang berupa ketentuan-ketentuan *fiqh*

[38] Abū al-Ma'ālī 'Abd al-Mālik bin Yūsūf al-Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh,* vol. I (Kairo: Dār al-Anṣār, 1400 H.), 321. *Ma'ānī* adalah bentuk jamak dari kata *ma'nā.*

[39] Nyazee, *Theories,* 132-3.

yang spesifik, mereka membangun kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh*. Kaidah-kaidah ini kemudian dijadikan pijakan untuk melakukan penalaran deduktif untuk menghadapi kasus-kasus baru yang muncul.

Mungkin karena inspirasi inilah al-Juwaynī adalah orang yang untuk pertama kalinya di dalam madhhab Shāfi'ī yang menekankan pentingnya ilmu tentang *qā'idah*,[40] yang merupakan konsekuensi tak terhindarkan dari makin canggihnya konsep *qiyās*. Dengan gagasan ini ia hendak memperkenalkan landasan penalaran extra tekstual dalam konteks varian lain dari *qiyās al-ma'nā*, yaitu *qiyās al-'illah*.[41]

Al-Juwaynī mewariskan kepada generasi sesudahnya sebuah teori baru yang merupakan perkawinan antara gagasan madhhab Ḥanafī tentang prinsip-prinsip hukum, prinsip-prinsip *maṣlaḥah* milik madhhab Mālikī dan pandangan-pandangan al-Shāfi'ī. Teori baru ini lalu ditangkap oleh al-Ghazālī. Imran Ahsan Khan Nyazee melukiskan kaitan antara teori yang dikemukakan oleh al-Juwaynī dan yang kemudian dikembangkan oleh al-Ghazālī dengan mengatakan bahwa teori yang terlihat "biasa-biasa saja" ketika berada di tangan al-Juwaynī tiba-tiba menjadi hidup di tangan al-Ghazālī.[42]

Al-Ghazālī telah merumuskan teorinya tentang tujuan hukum atau yang biasa dikenal dengan *maqāṣid al-sharī'ah*. Agak di luar dugaan bahwa teori ini justru dikonsep secara rapi dan kokoh di kalangan madhhab Shāfi'ī, bukan di madhhab yang dikenal lebih rasional, yaitu Ḥanafī. Di atas pandangan-pandangan gurunya, al-Juwaynī, al-Ghazālī mengembangkan teori dengan mempersatukan pandangan-

[40] Ibid., 196.

[41] M. Khalid Masood, *Islamic Legal Philosophy: a Study of Abū Isḥāq al-Shāṭibī's Life and Thought* (Delhi: International Islamic Publisher, 1989), 151-152.

[42] Nyazee, *Theories*, 196.

pandangan *fuqahā'* terdahulu seperti Abū Ḥanīfah, Mālik, Abū Yūsuf dan al-Shaybānī. Hasil dari usaha ini adalah sebuah teori yang merukunkan esensi dari keputusan-keputusan dan teori-teori masa lalu. Meskipun al-Ghazālī tampak tetap setia kepada madhhabnya (Shāfi'ī) dan tidak mengaku bahwa ia membawa teori baru, adalah keliru untuk mengasumsikan bahwa teori al-Ghazālī itu sama saja dengan teori al-Shāfi'ī. Teori yang ia hadirkan itu jauh lebih fleksibel dan kompleks dibandingkan dengan teori ketat yang diusulkan oleh al-Shāfi'ī.[43] Keistimewaan dari kerja al-Ghazālī adalah pergeseran dari penekanan pada apa yang seharusnya dilakukan ahli *fiqh* dalam menghasilkan hukum menuju penekanan pada apa yang senyatanya telah dilakukan ahli *fiqh* dalam menemukan hukum.[44]

Pandangan-pandangan al-Ghazālī telah diperdebatkan oleh *fuqahā'* selama beberapa abad akan tetapi belum pernah dipraktekkan. Alasannya adalah teori yang disusunnya memang bukan ditujukan untuk mengembangkan bagian hukum yang sudah baku karena bidang ini bisa dianggap sudah selesai. Teori barunya itu tampaknya lebih diarahkan untuk keperluan tugas *imām* (kepala negara) dalam mengembangkan bagian fleksibel dari hukum yang memang berkembang sejalan dengan perjalanan waktu. Teori yang kuat ini disebut dengan teori tujuan hukum (*maqāṣid al-sharī'ah*).[45]

Qiyās (analogi) dipergunakan dalam hukum Islam untuk memperluas jangkauan hukum tentang kasus spesifik yang ada di dalam teks hingga mencakup kasus baru yang tidak

[43] Ibid., 190.
[44] Ibid., 198.
[45] Ibid., 190.

memiliki landasan tekstual. Hal ini dicapai dengan cara menemukan *'illah* hukum pada teks tersebut. Jika *'illah* yang sama didapatkan juga di dalam kasus hukum baru, maka berarti hukum yang ada pada teks tersebut menjangkau pula kasus baru itu. Keabsahan dari hasil analogi ini sangat tergantung pada ditemukannya *'illah* yang benar di dalam teks. Karena alasan inilah, yang paling banyak didiskusikan dalam *uṣūl al-fiqh* adalah tentang *'illah* ini.[46]

Perkembangan konsep *qiyās* menjadi metode-metode lain yang serumpun dapat dijelaskan sebagai berikut. Salah satu cara yang mudah untuk menerangkan cara kerja dari *qiyās* yang ketat adalah melalui kasus hipotetis yang mungkin tidak sesuai dengan hukum dalam kenyataan yang sebenarnya. Untuk melakukannya, kita bisa mempertimbangkan sejumlah kasus yang tercakup dalam satu kategori atau *genus*. Dasar pengelompokan ini adalah kesamaan sifat. Apabila salah satu kasus tersebut didapatkan keberadaannya pada teks dan sifat yang menjadi landasan dari ketentuan hukum tersebut juga bisa ditentukan, maka ketentuan hukum tersebut berlaku untuk semua kasus lain yang se*genus* yang menunjukkan sifat yang sama. Misalnya, bisa diduga bahwa anak laki-laki yang masih kecil ditentukan dalam teks belum mampu mengatur urusan hartanya atau pun pernikahannya. Ketentuan yang dikenakan dalam kasus ini adalah tentang perwalian (*wilāyah*), yaitu bahwa walinyalah yang akan mengatur urusan mereka. Apabila sifat yang menentukan itu bisa dipastikan, yaitu "keadaan masih kecil", maka perwalian bisa dikenakan untuk semua kasus-kasus lain yang menyangkut "hal masih kecil" itu. Dengan demikian maka jika anak perempuan yang masih kecil tidak disebutkan di dalam teks, maka kasusnya bisa pula

[46] Ibid., 198.

diliput dengan cara memperluas cakupan hukum perwalian itu kepadanya. Cara ini bekerja pada tingkatan terbawah dan merupakan contoh dari *qiyās* yang ketat.[47]

Akan tetapi ada kasus-kasus lain di mana orang yang tidak terbilang anak kecil juga tidak mampu mengatur urusan mereka sendiri. Ini bisa jadi karena idiot (*ma'tūh*) maupun gila (*majnūn*). Bisakah mereka ditempatkan di dalam perwalian? Jawabannya tentu saja "ya". Akan tetapi di sini perlu ditentukan dulu sifat baru yang bisa menyatukan antara kasus-kasus yang telah ada dengan kasus yang baru hingga semuanya tergabung dalam satu kategori yang sama. Untuk melakukan ini, kita harus naik satu tingkat dan mengatakan bahwa sifat yang cocok adalah hilangnya kecakapan hukum dalam kasus anak yang masih kecil baik laki-laki maupun perempuan. Apakah sifat ini ada pada pada kasus orang idiot dan gila? Jika benar, maka ketentuan perwalian juga bisa dikenakan kepada mereka. Perbedaan di antara kedua sifat yang dipastikan sebagai *'illah* tersebut adalah penting sekali. Pada tingkat bawah, kita bergerak dari sebuah kasus spesifik menuju tingkat berikutnya dengan mengatakan, misalnya, bahwa si A adalah anak kecil dan dia berada di bawah perwalian, akan tetapi si B juga seorang anak kecil, yang karenanya harus pula berada di bawah perwalian. Sebagaimana kita menaiki tangga, kita meninggalkan kasus-kasus spesifik (*khāṣṣ*) dan mulai memasuki wilayah *ḥikmah* di balik kasus awal, yang akan lebih berupa ungkapan tentang prinsip-prinsip umum begitu kita bergerak lebih tinggi dan lebih tinggi lagi. Kita sedang membingkai sebuah prinsip umum jika kita mengatakan bahwa "semua orang yang kehilangan kecakapan hukum atau kemampuan memberikan

[47] Ibid., 198-199.

persetujuan yang sah akan ditempatkan di bawah perwalian". Jika kita bergerak satu langkah lebih tinggi dari penyataan ini dan akhirnya mengakui bahwa semua kasus tentang keadaan mendesak yang dikaitkan dengan persetujuan akan ditundukkan pada aturan tentang perwalian, kita tidak lagi berada dalam walayah *qiyās* yang ketat, tetapi kita telah memasuki wilayah prinsip umum yang fleksibel, walau sekabur apa pun konsep tentang keadaan mendesak (*ḍarūrah*) itu. Barangkali perwalian sekarang bisa juga dikenakan kepada *safīh* yang sebenarnya bukan anak kecil dan bukan tak memiliki kecakapan hukum, akan tetapi berperilaku menyia-nyiakan hartanya. Gagasan ini mungkin bisa juga dikembangkan menjangkau hukum dagang untuk firma-firma yang tak sehat secara finansial dan perseroan yang menyia-nyiakan kekayaan para investor.[48]

Dengan demikian, berangkat dari *'illah* yang ketat, yang sangat terbatas daya cakupnya, yang kemudian digali terus makna di sebaliknya sampai beberapa kali tahapan, maka akan ditemukan makna yang paling abstrak, yang sebenarnya sangat longgar, tetapi justru itu memiliki kemampuan untuk merangkum kasus-kasus spesifik yang tidak terbatas jumlahnya.

[48] Ibid.

BAB IV

AL-QAWĀ'ID AL-FIQHĪYAH SEBAGAI MITRA DAN PELANJUT KERJA *UṢŪL AL-FIQH*

Uṣūl al-fiqh dan *al-qawā'id al-fiqhīyah* terlahir sebagai dua ilmu yang berbeda dan yang satu tidak menjadi bagian dari yang lain. Shihāb al-Dīn al-Qarāfī menjelaskan bahwa *sharī'ah* Islam mengandung komponen pokok (*uṣūl*) dan cabang (*furū'*). Komponen *uṣūl* ada dua macam. Yang pertama disebut dengan *uṣūl al-fiqh,* yang pada umumnya dipahami sebagai kaidah-kaidah kebahasaan (Arab) dan yang kedua adalah *qawā'id fiqhīyah kullīyah* (kaidah *fiqh* universal) yang banyak jumlahnya dan mengandung rahasia dan hikmah *shar'*. Kaidah *fiqh* ini sama sekali bukan menjadi bagian dari *uṣūl al-fiqh.* Memang terkadang dibahas juga dalam *uṣūl al-fiqh,* tetapi hanya secara ringkas. Kaidah ini beredar di kalangan tokoh fatwa dan peradilan.[49] Kedua *uṣūl* itu dimaksudkan untuk menghasilkan *furū'* yaitu *fiqh,* akan tetapi dengan pendekatan yang berbeda. *Uṣūl al-fiqh* menghasilkan *furū'* dari upaya interpretasi atas sumber-sumber wahyu, *al-qawā'id al-fiqh*

[49] Shihāb al-Dīn Aḥmad bin Idrīs al-Qarāfī, *al-Furūq,* vol. 2 (Dār al-Ma'rifah li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, t.t.), 110.

iyah menghasilkan *furū'* melalui duplikasi dari contoh-contoh *furū'* yang sudah jadi.[50]

Secara umum bisa dikatakan bahwa *uṣūl al-fiqh* dan *al-qawā'id al-fiqhīyah* adalah mitra dalam mengatur kegiatan penalaran hukum Islam. Dalam kajian *uṣūl al-fiqh* terdapat metode-metode penalaran yang masing-masing disertai landasan validitasnya (*ḥujjīyah*) secara filosofis-epistemologis demi membela posisi yuristik tertentu. Dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah* pembelaan seperti itu sudah tidak dilakukan lagi dan digantikan dengan dimensi aplikatif dari pokok-pokok pikiran dalam *uṣūl al-fiqh* itu. Di satu segi, *al-qawā'id al-fiqhīyah* mengemban tugas melanjutkan pokok-pokok pikiran itu melalui regulasi penalaran yang telah tertuang dalam rumus-rumus kaidah yang memiliki rasionalitas tinggi. Secara kronologis, *uṣūl al-fiqh* mendeduksi *fiqh* dari sumber-sumber wahyu, kemudian *al-qawā'id al-fiqhīyah* mengkonstruksi kerangka umum yang melandasi *fiqh* menjadi metodologi penalaran hukum.

Di dalam *uṣūl al-fiqh,* metode-metode penalaran - sebagaimana yang akan disandingkan dengan *al-qawā'id al-fiqhīyah* - disebut dengan *adillah shar'īyah* yang merupakan istilah teknis yang tidak mudah diterjemahkan ke dalam bahasa non-Arab dengan akurasi makna sebagaimana dalam bahasa aslinya (Arab). Kata *adillah* adalah bentuk jamak dari *dalīl* yang secara harfiah berarti petunjuk. *Shar'īyah* adalah sifatnya yang membangkitkan citra kesucian sebagai hukum Tuhan. Beberapa penulis *uṣūl al-fiqh* menerjemahkan istilah

[50] 'Ādil Muḥammad 'Abd al-Mawjūd dan 'Alī Muḥammad al-Mu'awwad "al-Muqaddimah" dalam Badr al-Dīn Muḥammad bin Abī Bakr bin Sulaymān al-Bakrī al-Shāfi'ī, *al-I'tinā' fi al-Farq wa al-Istithnā'* vol. 1 ed. 'Ādil Muḥammad 'Abd al-Mawjūd dan 'Alī Muḥammad al-Mu'awwad (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1991), 11.

adillah dengan makna "sumber", tampaknya karena ingin lebih komunikatif dengan mereka yang akrab dengan istilah "sumber", sehingga di dalam bahasa Arab pun dilakukan penyandingan istilah *adillah* itu dengan istilah *maṣādir* (sumber) sebagai padanan.[51]

Istilah *adillah shar'īyah* dan istilah-istilah padanannya dimaksudkan untuk menunjuk pada jalan mengetahui hukum Tuhan. Patut diingatkan kembali bahwa seluruh madhhab dalam Islam sepakat mengenai hakikat hukum sebagai hukum Tuhan, tetapi mereka berselisih mengenai bagaimana cara mengetahui hukum Tuhan itu seandainya wahyu Tuhan tidak turun, apakah harus dengan wahyu ataukah dengan akal. Madhhab Sunnī memilih harus dengan wahyu, sehingga tanpa wahyu tidak ada hukum. Sedangkan Mu'tazilah memilih akal. Meskipun demikian, pada kenyataannya, di dalam madhhab Sunnī, peranan akal tidak bisa diabaikan ketika sumber wahyu memang tidak didapatkan untuk menyelesaikan kasus-kasus hukum. Oleh karena itu di dalam madhhab Sunnī sendiri posisi epistemologis dalam soal *adillah shar'īyah* tidaklah satu, melainkan berbagai. Setelah mereka sepakat mengenai al-Kitāb (al-Qur'an), Sunnah dan *ijmā'*, mereka berselisih tentang *adillah* berikutnya. *Qiyās* diterima oleh mayoritas ahli (*jumhūr*) dan ditolak oleh minoritas. Sedangkan yang diperselisihkan oleh *jumhūr* adalah madhhab *ṣaḥabī*, *istiḥsān*, *maṣlaḥah*, *dharā'i'*, *'urf*, *istiṣḥāb* dan *shar' man qablanā*. Melalui *adillah* ini manusia

[51] Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (T.t.: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.), 74. Di situ Abū Zahrah menyebut sekaligus tiga istilah untuk hal yang sama, yaitu *dalīl* (dalil), *masḷādir* (jamak *maṣdar* = sumber) dan *yanābi'* (jamak *yanbū'* = sumber). Khallāf juga menegaskan bahwa istilah-istilah *adillah shar'īyah*, *adillat al-aḥkām*, *uṣūl al-aḥkām* dan *al-maṣadir al-tashri'īyah li al-aḥkām* adalah istilah-istilah berbeda untuk menyebut hal yang sama. Lihat Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 20.

mengetahui *aḥkām*, yakni hukum-hukum atau nilai-nilai yang mengatur perilaku *mukallaf*. *Adillah shar'īyah* dan *aḥkām* memang merupakan dua tema dasar dari *uṣūl al-fiqh*, tetapi yang pertamalah yang lebih penting, karena *aḥkām* bersumber pada *adillah* sehingga merupakan cabangnya.[52]

Dikatakan bahwa istilah *adillah* tidak bisa diterjemahkan dengan baik ke dalam bahasa non-Arab, sebab istilah ini memuat gagasan tentang sumber dan sekaligus metode. Dalam kaitannya dengan al-Qur'an, *sunnah, ijmā', qawl ṣaḥabī, shar' man qablanā* dan *'urf, adillah* memang bermakna sumber, karena dari situlah materi *aḥkām* didapatkan. Akan tetapi *adillah* juga bisa bermakna metode berfikir, yaitu ketika sumber seperti itu tidak memberikan penyelesaian kasus-kasus hukum yang dihadapi. *Adillah* dalam pengertian kedua inilah yang akan dijelaskan sambungannya. Berikut ini paparan tentang bagaimana *uṣūl al-fiqh* dan *al-qawā'id al-fiqhīyah* bertemu dalam banyak metode penalaran. *Qiyās* dikecualikan dari paparan ini karena telah diberikan elaborasi yang memadai pada bab sebelumnya. Sedangkan penjelasan tentang pertemuan antara *al-qawā'id al-fiqhīyah* dan *maṣlaḥah* akan dijadikan bab tersendiri.

A. *Al-qawā'id al-fiqhīyah* dan *istiḥsān*

Disebutkan bahwa pencetus gagasan *istiḥsān*, yaitu Abū Ḥanīfah, menggunakan metode itu ketika hasil *qiyās* tidak memuaskan. Apa yang dilakukan dalam *istiḥsān* adalah keluar dari aturan umum. Muḥammad Abū Zahrah mengutip al-Karakhī yang mendefinisikan *istiḥsān* sebagai berikut:[53]

---

[52] Kamali, *Principles*, 9.

[53] Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh.*, 262.

هو أن يعدل المجتهد عن أن يحكم فى المسألة بمثل ما حكم به فى نظائرها لوجه أقوى يقتضى العدول عن الأول

[*tindakan* mujtahid *memberikan hukum dalam masalah tertentu berbeda dengan hukum padanannya karena adanya pertimbangan yang kuat*].

Sementara itu 'Alī Ḥasb Allāh memilih definisi berikut:[54]

ترجيح قياس خفي على قياس جلي أو استثناء مسألة جزئية من أصل كلي لدليل استقر في عقل المجتهد واطمأن إليه

[*Mengunggulkan* qiyās khafī *atas* qiyās jalī *atau mengecualikan masalah partikular dari aturan umum karena adanya indikasi yang meyakinkan bagi* mujtahid]

Gagasan pokok dari *istiḥsān* dengan demikian adalah mengakomodasikan keperluan menyelesaikan kasus-kasus tertentu secara khusus, di luar penyelesaian yang berlaku umum, di luar *qiyās* yang kuat. Dalam *istiḥsān*, aturan-aturan perkecualian, artinya yang diselesaikan dengan cara tersendiri (eksepsional) atau dengan mengikuti hasil *qiyās* yang tidak begitu kuat, dianggap lebih memenuhi *maṣlaḥah* atau keadilan di dalam kasus-kasus tertentu.[55]

Istiḥsān merupakan metode yang kontroversial. Ia hanya dipergunakan oleh minoritas pemikir, yang karenanya

[54] 'Alī H)asb Allāh, *Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmī*, (T.t.: t.t., 1924), 165.

[55] Lihat Aḥmad Muḥammad al-Zarqā *Sharḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1993), 34.

digolongkan ke dalam *al-adillah al-mukhtalaf fihā*, yaitu *dalīl* (sumber hukum) yang diperselisihkan validitasnya. Tentangan yang kuat misalnya datang dari al-Shāfi'ī. Kecamannya yang sengit terhadap *istiḥsān* tersimpul dari kata-katanya yang amat terkenal, yaitu من ا ستحسن فقد شرع, "barang siapa menggunakan *istiḥsān*, ia telah membuat hukum sendiri". Secara teologis kecaman ini bermakna tuduhan bahwa pengguna *istiḥsān* telah menyejajarkan otoritas dirinya dengan otoritas Tuhan, Sang Pembuat Hukum. Al-Shāfi'ī juga menyebut metode *istiḥsān* sebagai membuat keputusan dengan sembarangan atau mencari enak (*taladhdhudh*).[56]

Tetapi kemudian, bahkan dalam madhhab Shāfi'ī sendiri, berfikir secara *istiḥsān* tampaknya tak terelakkan, meskipun landasan filosofisnya sendiri tetap dikecam.[57] Di dalam madhhab ini tidak pernah muncul dukungan terbuka terhadap *istiḥsān*, tetapi mengambil cara khusus dalam penyelesaian kasus-kasus hukum tertentu, di luar cara yang lazim, bukan hal yang asing lagi.[58] *Istiḥsān* dalam arti menyelesaikan persoalan dengan cara yang menyalahi aturan umum ditunjukkan oleh al-Ghazālī dalam kasus berikut.

Al-Ghazālī mendiskusikan kasus orang *zindiq* yang ketika tertangkap dan hendak dibunuh tiba-tiba mengucapkan *shahādah*. Al-Ghazālī mengatakan bahwa kasus ini termasuk soal *ijtihādī* meskipun ada hadis Nabi yang artinya "saya disuruh memerangi manusia sampai mereka mengucapkan *lā ilāha illā Allāh*". Berarti aturan umumnya adalah dilarang membunuh orang yang telah mengucapkan *shahādah*. Memang

[56] Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Risālah*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir (t.t.: Dār al-Fikr, t.t.), 507.

[57] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm Uṣul* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2000), 180.

[58] Ibid., 173.

benar, kata al-Ghazālī, ucapan *shahādah* akan menyelamatkan nyawa orang Yahudi dan Nasrani, sebab ucapan itu bisa dianggap menunjukkan keduanya keluar dari keyakinan agama mereka dan masuk Islam. Tetapi orang *zindiq* justeru sedang mempraktekkan ke*zindiq*annya dengan ucapan itu. Maka kasus *zindiq* ini diselesaikan dengan cara yang berbeda, yaitu tetap dibunuh meskipun ia telah ber*shahādah*.[59]

Cara-cara eksepsional ini amat tercermin pada *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Nama lain dari *al-qawā'id al-fiqhīyah*, yaitu *ashbāh wa naẓā'ir* jelas mengimplikasikan adanya kasus-kasus sejenis yang diselesaikan atau diatur dengan cara yang berbeda. Ini adalah kajian utama untuk *furūq*, yang beberapa di antaranya dituangkan dalam kitab *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir* pada Bab VI. Artinya dalam madhhab Shāfi'ī, metode *istiḥsān* diakomodasikan dengan cara yang signifikan.

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, hampir semua kaidah dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah* memiliki kasus-kasus perkecualian. Maksud dari kasus perkecualian adalah kasus-kasus yang secara sepintas tampak lebih cocok dimasukkan ke dalam kaidah A yang memiliki karakter senada dengan kasus hukum tersebut, tetapi setelah diteliti lebih mendalam, ternyata kasus hukum tersebut lebih tepat diselesaikan dengan cara lain atau ditundukkan pada kaidah lain. Kasus-kasus perkecualian ini malahan terkadang mendorong kelahiran kaidah lain yang dibuat khusus untuk menampungnya. Misalnya, ada kaidah مقاصد اللفظ على نية اللا فظ, ("maksud dari suatu perkataan tergantung pada orang yang mengatakannya"). Kaidah ini dicontohkan untuk kasus orang yang sedang berhadas besar mengucapkan ayat-ayat al-Qur'an. Jika ia memang bermaksud membaca al-Qur'an maka

[59] Ibid., 176.

haram hukumnya, sedangkan jika maksudnya untuk berzikir maka tidak mengapa.[60] Tetapi kaidah ini memiliki setidaknya satu kasus perkecualian, yaitu dalam kasus sumpah yang diperintahkan oleh hakim. Maksud kata-kata dalam sumpah itu adalah sesuai dengan maksud hakim, bukan maksud orang yang melakukan sumpah.[61] Alasan bagi perkecualian ini adalah perlunya menegakkan kebenaran dalam peradilan, dan hal itu sangat tergantung kepada sumpah yang berkepastian. Dengan demikian jika maksud dari kata-kata sumpah itu diserahkan kepada pihak yang berperkara, niscaya keandalan sumpah itu diragukan dan kebenaran tidak bisa ditegakkan.[62] Kemudian kasus-kasus perkecualian dari kaidah ini cukup signifikan untuk diberikan kaidah tersendiri. Oleh karena itu para ahli belakangan menciptakan sebuah kaidah baru yang berbunyi العبرة فى العقود للمقاصد والمعانى لا للألفاظ والمبانى ("yang dipentingkan di dalam akad adalah maksud-maksud dan makna-makna bukan lafal-lafal dan bentuk perkataan"). Artinya apa pun niat orang, meskipun juga dengan kata-kata yang jelas misalnya "memberi" barang, jika ia mensyaratkan pembayaran maka akad itu sama sekali bukan pemberian, melainkan jual beli. Niat, sebagaimana mungkin tercermin dalam kata-katanya, tidak berlaku dalam urusan akad-akad kebendaan.[63] Artinya khusus dalam kasus akad kebendaan, makna penting *niyyah* sebagaimana dikaidahkan dalam kaidah pokok tidak berlaku. Apa yang dipentingkan adalah

---

[60] Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir fī al-Furū'* (T.t.: Dār al-Fikr, t.t.), 33.

[61] Ibid, 32.

[62] 'Abdullāh bin Sa'īd Muḥammad 'Abbādī al-Laḥjī al-Ḥaḍramī al-Shaḥārī, *Īḍāḥ al-Qawā'id al-Fiqhīyah* (Surabaya: al-Hidayah, 1410 H.), 26.

[63] Asjmuni A. Rahman, *Qa'idah-qa'idah Fiqih* (Jakarta; Bulan Bintang: 1976), 90.

bentuk luar dari akad itu sendiri. Dengan demikian, kasus akad kebendaan menjadi kasus perkecualian bagi kasus-kasus yang berada dalam payung kaidah *niyyah*.

Daya cakup yang tidak menyeluruh telah menjadi ciri dari *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Para ahli menyebut kaidah-kaidah dari *al-qawā'id al-fiqhīyah* berlaku secara *aghlabīyah*, atau hanya pada umumnya saja, tidak mencakup semua kasus senada.[64]

B. *Al-qawā'id al-fiqhīyah dan 'urf*

Di dalam literatur kontemporer disebutkan bahwa istilah *'urf* yang dipakai di dalam *uṣūl al-fiqh* tak lain adalah apa yang juga biasa disebut *'ādah* (adat kebiasaan).[65] Sedangkan istilah *'ādah* menjadi milik *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Soal mengapa hal yang sama disebut dengan istilah berbeda dalam dua ilmu yang berbeda pula akan dijelaskan kemudian. Disebutkan juga di dua tempat itu landasan hukum yang sama bagi keabsahan pemakaian keduanya, yaitu ayat al-Qur'an sebagai berikut:[66]

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِيْنَ

(الأعراف 199)

[*jadilah pemaaf, perintahkan* 'urf (*kebiasaan yang pantas) dan berpalinglah dari orang-orang yang bodoh*]

Bahwa kedua istilah itu memaksudkan hal yang sama juga ditunjukkan oleh rincian dari gagasan ini sebagaimana terdapat pada kaidah kelima Bab I. Kaidah itu berbunyi العادة محكمة

---

[64] Al-Zarqā, *Sharḥ al-Qawā'id al-Fiqhīyah*, 34.

[65] 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tashrī' al-Islamī fī mā lā Naṣṣ fīh* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1972), 145.

[66] Q.S 7: 199.

("adat kebiasaan ditetapkan menjadi hukum"). Satu-satunya kaidah cabang dari kaidah pokok ini berbunyi:[67]

كل ماورد به الشرع مطلقا ولاضابط له فيه ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف

[*setiap ketentuan yang diberikan* shar' *tanpa pembatasan dan tidak disebutkan kriteria di dalamnya maupun di dalam istilah bahasa, maka dikembalikan kepada* 'urf).

Kedua kaidah ini, baik kaidah pokok maupun kaidah cabangnya, memaksudkan gagasan yang sama, yaitu menghargai praktek lokal sebagai perwujudan dari rasa keadilan masyarakat setempat. Hukum Islam mengindahkannya atas dasar titah ketuhanan sebagaimana termaktub dalam ayat di atas dan landasan tekstual lainnya. Dalam batas-batas tertentu, praktek lokal itu diangkat menjadi sumber kebenaran Ilahi dengan seleksi sebagaimana yang akan dijelaskan kemudian. Apa yang hendak ditunjukkan di sini adalah bahwa kedua kaidah serumpun itu memakai dua istilah berbeda yaitu *'urf* dan *'ādah*. Hal ini memperkuat pendapat bahwa kedua istilah tersebut bukanlah hal yang berbeda.

Tidak tertutup kemungkinan pemberian nama yang berbeda itu hanya masalah rasa bahasa saja. Jika di dalam *uṣūl al-fiqh* dipilih nama *'urf*, sedangkan di dalam *al-qawā'id al-fiqhiyah* dipilih nama *'ādah* hal itu ada kaitannya dengan rasa keindahan redaksional kaidah. *'Urf* dikaidahkan di dalam *al-qawā'id al-fiqhiyah* akan tetapi diganti namanya menjadi *'ādah* karena agar bunyi redaksi kaidah itu memiliki sanjak atau keragaman bunyi yang enak didengar. Mendengar العادة محكمة lebih nyaman daripada mendengar العرف محكم.

[67] Al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir*, 63-64.

Namun demikian tidak menutup kemungkinan memang ada perbedaan konsepsi di dalam kedua bidang tersebut. Hal itu bisa dijelaskan lebih lanjut sebagai berikut.

'Urf diberi pengertian sebagai praktek yang sudah lazim dilakukan di dalam masyarakat baik berupa perkataan (*qawlī*) maupun perbuatan (*fi'lī*).[68] Seringkali *'urf qawlī* dicontohkan dengan kebiasaan masyarakat dalam menyebut kata "daging" untuk menunjuk segala jenis daging selain daging ikan dan ayam. Orang Arab biasa memakai kata *walad* untuk menyebut anak laki-laki saja. *'Urf fi'lī* misalnya cara berjual beli langsung dengan serah terima uang dan barang tanpa mengucapkan kalimat akad untuk barang dagangan tertentu.

Pembahasan adat kebiasaan sebagai *'urf* di dalam *uṣūl al-fiqh* ditekankan kepada kedudukannya sebagai hal atau kepantasan yang telah secara luas dikenal di dalam masyarakat. Sedangkan dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah,* kebiasaan sebagai *'ādah* ditekankan sebagai hal yang telah terjadi berulang-ulang. Oleh karena itu, pembicaraan tentang *'urf* dalam *uṣūl al-fiqh* menjelaskan pembagian *'urf* dari segi keabsahannya menurut pandangan *shar'*. Di sana *'urf* dibagi menjadi *'urf ṣaḥīh* (legal) dan *'urf fāsid* (ilegal). *'Urf* yang menjadi pertimbangan hukum Islam hanyalah *'urf ṣaḥīḥ* saja, seperti kebiasaan masyarakat menganggap pemberian calon suami kepada calon isterinya sebagai pemberian biasa dan bukan bagian dari maskawin. Demikian juga kewajiban orang untuk membayar sewa menggunakan kamar mandi umum. Sedangkan *'urf fāsid* seperti penyelenggaraan pesta dengan menghidangkan minuman keras, jelas ditolak sebagai pertimbangan hukum.[69]

[68] Khallāf, *Maṣādir al-Tashrī'*, 145.
[69] Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* , 89.

Di dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah*, pembahasan adat kebiasaan lebih rinci sifatnya, tidak demikian hitam putih. Tidak ada istilah *ṣaḥīh* atau *fāsid*, tetapi ada bahasan tentang kebiasaan dengan kriteria konsistensi yang bagaimanakah yang telah dianggap sah untuk menjadi pertimbangan hukum. Di dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah* sudah dianggap maklum jika yang diterima haruslah *'urf ṣaḥīh* saja. Meskipun demikian, *'urf ṣaḥīh* masih harus dipertimbangkan dari segi konsistensinya. Ini untuk memastikan apakah telah bisa dianggap sebagai *'ādah* yang sah sebagai pertimbangan hukum ataukah tidak. Sedikit pembicaraan juga ada mengenai kemungkinan pertentangan antara *'urf* dengan *shar'*.

Al-Suyūṭī tidak mendefinisikan *'ādah*. Ia lebih tertarik untuk mempersoalkan konsistensi suatu kebiasaan sehingga bisa menjadi *'ādah* dan dengan demikian layak sebagai pertimbangan hukum. Ia menegaskan bahwa *'ādah* dan *'urf* dalam jumlah yang tak terhitung jumlahnya telah menjadi rujukan *fiqh*. Ia menyebut beberapa di antaranya, misalnya umur minimal perempuan pertama kali mengalami haid, umur dewasa (*balīgh*), umur laki-laki pertama kali mengeluarkan sperma, jangka waktu minimal, pada umumnya dan jangka waktu maksimal dari haid, nifas dan masa suci dari haid. Demikian pula soal ukuran "banyak" dalam hal perbuatan yang membatalkan salat, "sedikit" dalam kaitannya dengan najis yang dimaafkan (*ma'fuww*). Semua itu diserahkan kepastiannya kepada kebiasaan setempat. Diserahkan kepada kebiasaan juga soal ukuran lama dan sebentar pada ketentuan *muwālāt* dalam wudu, yaitu jarak waktu antara pelaksanaan satu rukun dengan rukun berikutnya. Demikian juga jarak waktu antara pelaksanaan salat pertama dengan salat kedua

dalam *jam'*, antara *'ījāb* dan *qabūl*, antara ucapan salam dengan jawabannya dan soal waktu terlambatnya pengembalian barang belian karena catat. Penilaian panjang dan pendek dari waktu-waktu ini diserahkan kepada kebiasaan.[70]

Diserahkan kepada *'urf* apakah orang boleh memberi minum ternaknya dengan air sungai atau selokan milik orang lain, juga apakah orang boleh mengambil buah-buahan yang jatuh dari pohon orang lain. Jadi, peranan *'urf* dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah* lebih luas daripada dalam *uṣūl al-fiqh*, sebab pembagian ke dalam *'urf ṣaḥīh* dan *fāsid* milik *uṣūl al-fiqh* menjadi tidak bisa dijelaskan dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Dalam dua kasus terakhir itu misalnya, menjadi tidak diketahui legal dan ilegalnya, karena soal itu justeru tergantung keputusan *'urf* itu sendiri.[71]

Soal berlakunya kebiasaan dibahas al-Suyūṭī dalam beberapa pokok bahasan, yaitu dari segi konsistensinya, kesesuaian atau pertentangannya dengan *shar'*, dan pertentangannya dengan kelaziman pemakaian bahasa. Dalam soal konsistensi dijelaskan lebih lanjut oleh al-Suyūṭī bahwa *'ādah* yang masih simpang siur tidak bisa berlaku. Jika ada orang menjual barang dengan menyebut harganya dalam angka tetapi tidak menyebut nama mata uangnya, maka diberlakukanlah mata uang setempat. Namun jika *'ādah* tempat itu simpang siur, artinya di situ beredar beraneka mata uang, maka penjual harus menjelaskan nama mata uang yang ia maksudkan. Jika ini tidak dilakukan, maka jual belinya batal.[72]

---

[70] Al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir*, 63.
[71] Ibid., 64.
[72] Ibid., 65.

Dengan demikian di dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah* daya cakup *'urf* lebih luas karena juga menyangkut soal-soal ibadah, tidak hanya *mu'āmalah* seperti ditampilkan oleh contoh-contoh dalam *uṣūl al-fiqh*. Dengan paparan di atas bisa ditegaskan bahwa gagasan "mencari Islam yang murni" adalah gagasan yang tidak selalu bisa dipahami menurut kerangka nalar yang membingkai *fiqh* yang sejak semula memang memiliki watak mengadopsi praktek-praktek lokal dan rasa kesadaran hukum masyarakat muslim di mana pun mereka tinggal. Menutup Islam dari adat kebiasaan dan kesadaran hukum masyarakat bukanlah watak *fiqh*.

C. *Al-qawā'id al-fiqhīyah dan istiṣḥāb*

Istiṣḥāb adalah gagasan tentang pelestarian status hukum yang telah ada (*i'tibār al-muṣāḥabah*). Secara terminologi ia diberi pengertian berikut:[73]

جعل الحكم الذي كان ثابتا في الماضي باقيا في الحال حتى يقوم دليل على تغيره

[*menjadikan ketentuan hukum yang telah tetap di masa lalu tetap berlaku pada saat ini sampai muncul keterangan tentang adanya perubahan*].

Dengan demikian, pertimbangan *istiṣḥāb* digunakan untuk memutuskan apakah status hukum yang telah ada tetap lestari ataukah tidak. Ada kesan bahwa pembahasan *istiṣḥāb*, sebagaimana pembahasan *'urf* di *uṣūl al-fiqh*, bersifat hitam putih, sah atau tidak sah. Itu ditunjukkan oleh kaidah yang biasa dianggap milik *uṣūl al-fiqh* tentang *istiṣḥāb* yaitu:

[73] Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 92.

الأصل في الأشياء الإباحة

[*pada dasarnya segala sesuatu adalah boleh*]

Kaidah ini hanya memutuskan apakah suatu tindakan hukum adalah sah, apakah suatu makanan atau minuman tertentu yang belum disikapi oleh sumber tekstual boleh dikonsumsi ataukah tidak. Jadi, sekali lagi, pembahasannya bersifat global atau hitam putih. Meskipun demikian, kedudukan *istiṣḥāb* dalam *uṣūl al-fiqh* sangat penting, karena dilukiskan sebagai pijakan terakhir bagi *mujtahid* dalam membuat keputusan hukum atau fatwa.[74] Letak makna pentingnya adalah untuk membuat perlindungan dari kemungkinan adanya pihak-pihak yang akan dirugikan haknya dengan alasan-alasan yang belum jelas kebenarannya. Dengan demikian, makna penting itu tidak untuk menetapkan (*ithbāt*) keputusan baru, melainkan meneruskan keadaan sebelumnya. *Istiṣḥāb* misalnya berguna untuk mengambil sikap tentang orang yang hilang (*mafqūd*). Ahli waris tidak boleh memutuskan bahwa orang tadi telah meninggal lalu meminta bagian warisan, sebelum adanya kepastian bahwa kematian itu memang telah terjadi. Tetapi menurut madhhab Ḥanafī, *mafqūd* tidak bisa ditetapkan melalui *ithbāt* untuk mendapatkan warisan, karena ia hanya dinyatakan hidup secara anggapan (*i'tibārī*), bukan hidup sebenarnya (*haqīqī*).[75]

Dalam *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir* al-Suyūṭī, istilah *istiṣḥāb* sendiri tidak ditonjolkan, hanya disebut beberapa sekali saja, itu pun ada di bagian akhir pembahasan kaidah pokok nomor

[74] Ibid., 92.
[75] Ibid., 93.

dua.[76] Gagasan tentang *istiṣḥāb* ini dalam pembahasan *al-qawā'id al-fiqhīyah* dielaborasi oleh banyak kaidah, yaitu kaidah pokok kedua dari Bab I dan kaidah-kaidah cabangnya. Kaidah kedua yang memuat prinsip kepastian hukum ini adalah sebagai berikut:

اليقين لا يزول (لايزال) بالشك

[*keyakinan tidak bisa hilang oleh keraguan*].

Di dalam *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir* al-Suyūṭī disebutkan 7 kaidah cabangnya. Kaidah yang disebutkan dalam *uṣūl al-fiqh* di atas menjadi salah satu gagasan saja dari beberapa kaidah cabang, yaitu kaidah cabang kedua yang berbunyi الأصل براءة الذمة (pada dasarnya manusia bebas beban hukum). Sedangkan kaidah-kaidah cabang yang lain memandu berbagai hal yang lain pula. Kaidah pertama paling kuat membawakan gagasan *istiṣḥāb*, dengan menegaskan bahwa segala sesuatu pada dasarnya dianggap seperti sediakala (الأصل بقاء ماكان على ماكان). Orang yang tidak mengetahui bahwa waktu sahur telah berakhir dan tetap makan, maka puasanya dianggap sah, karena pada dasarnya waktu malam masih berlangsung terus sampai terbukti berakhir. Seorang isteri yang mengadukan suaminya karena belum pernah memberi uang belanja, maka pengaduan itu diterima jika suami tidak bisa membuktikan bahwa ia telah memenuhi kewajibannya itu, karena pada dasarnya nafkah itu tidak ada sebelumnya. Begitu juga, pengaduan suaminya bahwa isterinya belum pernah menyerahkan diri kepadanya juga akan diterima, jika isteri tidak bisa membuktikan telah melakukan kewajiban itu,

[76] Al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir*, 47.

karena penyerahan diri isteri kepada suami itu pada dasarnya belum pernah terjadi sebelumnya.[77]

Sebuah kaidah cabang menjelaskan jika sebuah kejadian terjadi menyusul beberapa peristiwa beruntun sebelumnya, maka pada dasarnya, penyebab dari kejadian itu adalah peristiwa yang terakhir (الأصل في كل حادث تقديره بأقرب زمن). Misalnya, seseorang yang dalam beberapa hari terakhir melakukan salat dengan berwudu pada sebuah sumur tertentu, belakangan baru menyadari bahwa sumur itu telah tercemar bangkai tikus sehingga airnya najis. Solusinya adalah ia hanya berkewajiban mengulangi salatnya yang ia yakini ia lakukan dengan air najis itu, tidak perlu mengulangi seluruh salatnya yang ia lakukan dengan wudu dari sumur tersebut.[78]

Dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah*, persoalan meneruskan status hukum semula ternyata tidak sederhana. Gagasan *uṣūl al-fiqh* tentang soal ini mendapatkan konsep lanjutan yang lebih terinci. Ternyata menentukan status hukum asal tidak selalu mudah, sebab seringkali terdapat beberapa status hukum asal dan ada pula apa yang disebut *ẓāhir*, atau indikasi. Status hukum yang semula telah ada disebut dengan *aṣl*, sedangkan kejadian baru yang diduga kuat (belum pasti) mengubah status itu disebut dengan *ẓaḥir*. Di tengah pembahasan kaidah pokok kedua ini diberikan semacam patokan untuk menyelesaikan kemungkinan terjadinya pertentangan (*ta'āruḍ*). *Ta'āruḍ* bisa terjadi antara *aṣl* dengan *ẓāhir*, antara *aṣl* dengan *aṣl* dan antara *ẓāhir* dengan *ẓāhir*. Contoh dari kasus-kasus *ta'āruḍ* ini juga diberikan dengan cukup jelas.[79] Jadi, rumus menentukan status hukum mana yang dianggap

[77] Ibid., 37-38.

[78] Ibid., 43.

[79] Baca rincian dari konsep penyelesaian persoalan tersebut pada Ibid., 46-52.

terus berlangsung yang dibahas *al-qawā'id al-fiqhīyah* merupakan kelanjutan gagasan pokok dalam *uṣūl al-fiqh* tentang berlangsungterusnya keadaan masa lalu sampai dipastikannya perubahan.

Sebagaimana pembahasan *'urf* dalam *uṣūl al-fiqh*, pembahasan tentang *istiṣḥāb* menunjukkan terjadinya mekanisme menalar yang tidak terkonsepkan secara rinci dalam *uṣūl al-fiqh* tetapi nyata terjadi. Di sini *al-qawā'id al-fiqhīyah* mengkonstruksi apa yang nyata terjadi itu menjadi metodologi hukum. Hal ini menyerupai prosedur penyusunan *uṣūl al-fiqh* dalam madhhab Ḥanafi. Sebagaimana diketahui, buku-buku *uṣūl al-fiqh* menyebut adanya tiga aliran penyusunan *uṣūl al-fiqh*, yaitu aliranḤanafīyah, Mutakallimūn (Shāfi'īyah) dan aliran gabungan. Jika aliran Mutakallimūn menyusun *uṣūl al-fiqh* dengan mengutamakan kekuatan argumentasi rasional, tanpa memandang kesesuaiannya dengan *furū'* atau hukum praktis yang telah dihasilkan oleh para pendahulu, aliran Ḥanafīyah menempuh cara sebaliknya. Madhhab ini menyusun *uṣūl al-fiqh* dengan mempertimbangkan kesesuaiannya dengan *furū'*, karena teori mereka memang dikonstruksi dari *furū'* yang sudah dihasilkan. Sedangkan aliran gabungan memadukan kedua kecenderungan tersebut, yaitu mengusahakan *uṣūl al-fiqh* yang didukung kekuatan argumentasi rasional dan sekaligus kesesuaiannya dengan *furū'* yang telah dihasilkan.[30]

Muḥammad Abū Zahrah menyebutkan bahwa *uṣūl al-fiqh* bagi golongan Mutakallimūn atau Shāfi'īyah merupakan kaidah timbangan kebenaran *furū'* sebagai hasil penalaran hukum atau tolok ukur untuk memastikan pendapat yang benar dan yang salah dalam kasus-kasus perbedaan

[30] Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 18-19

pendapat. *Uṣūl al-fiqh* bagi mereka bukan semata perangkat untuk berdebat dengan lawan berfikir, tetapi benar-benar merupakan landasan berfikir yang dipegang dengan setia dalam madhhab sebagai landasan filosofis maupun kaidah-kaidah praktis untuk merumuskan hukum.[81] Golongan ini setia pada kebenaran argumentasi rasional-logis yang mendukung metodologi mereka tanpa mempedulikan konsekuensi penerapannya, apakah akan mendukung *furū'* madhhab mereka sendiri ataukah tidak. Bisa dikatakan metodologi mereka berusaha bersikap objektif dan bebas dari bias madhhab.[82] Sedangkan bagi golonganḤanafīyah, *uṣūl al-fiqh* mengambil peranan pembenar atau justifikasi terhadap *furū'* yang telah dihasilkan. *Uṣūl al-fiqh* Ḥanafīyah ini juga bagaikan dirancang untuk membela posisi yuristik madhhab tertentu.[83]

Mengomentari penjelasan Abū Zahrah ini, Imran Ahsan Khan Nyazee mengatakan bahwa proses yang dilalui oleh golongan Ḥanafīyah dalam menyusun *uṣūl al-fiqh* lebih mirip dengan jalan membuat *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Di sini Nyazee memperingatkan bahwa dari penjelasan Abū Zahrah sama sekali tidak boleh disimpulkan bahwa metodologi Mutakallimūn (Shāfi'īyah) mengungguli metodologi Ḥanafīyah. Tidak ada ukuran untuk mengatakan bahwa satu metodologi mengungguli yang lain. Nyazee seterusnya menegaskan bahwa justeru di sinilah orang melihat kekuatan yang sesungguhnya dari madhhab Ḥanafī, yaitu prestasi mereka dalam memanfaatkan prinsip-prinsip umum dalam penalaran hukum.[84]

---

[81] Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 16.
[82] Ibid., 18-20.
[83] Ibid., 18 dan 22.
[84] Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law* (Islamabad: The

Jika keterangan Nyazee ini diterima, maka dapat disimpulkan bahwa *al-qawā'id al-fiqhīyah* memang merupakan cerminan dari penggunaan prinsip-prinsip umum itu dalam menalar hukum. Dengan demikian, menalar hukum dengan menggunakan secara serentak *uṣūl al-fiqh* Mutakallimūn dan *al-qawā'id al-fiqhīyah* berarti mengikuti kecenderungan aliran gabungan di atas. Dengan demikian pula jika satu madhhab memiliki kedua perabot penalaran itu dan menggunakannya secara bersama-sama, berarti madhhab tersebut telah memiliki kekuatan ganda. Madhhab demikian ini berdiri di atas kekuatan rasio-logikal yang kokoh dan sekaligus menyerap aspirasi atau sari dari *furū'* yang telah dihasilkannya.

International Institute of Islamic Thought, 1994), 147.

BAB V

AL-QAWĀ'ID AL-FIQHĪYAH DAN *MAṢLAḤAH*

Bagian ini dijadikan bab tersediri karena memerlukan pembahasan yang lebih panjang dibanding dengan pembahasan-pembahasan lain sebelumnya. *Maṣlaḥah* merupakan kata kunci dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah,* di mana secara luas diketahui bahwa seluruh kaidah pokok dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah* bisa diperas menjadi satu kaidah saja yaitu جلب المصالح yang berarti mengusahakan *maṣlaḥah.* Pada soal *maṣlaḥah* inilah *al-qawā'id al-fiqhīyah* dan *uṣūl al-fiqh* bertaut erat. Sedangkan bab yang paling kuat menjadi penghubung dengan *uṣūl al-fiqh* adalah bab pertama. Dalam bab ini soal *maṣlaḥah* dikupas berkenaan dengan upaya memahami karakter *fiqh* yang paling fundamental. Ketika ada pertanyaan tentang landasan nilai *fiqh* secara keseluruhan, maka muncullah 5 kaidah pada bab pertama itu. Kelima kaidah itu menjadi rujukan dari seluruh masalah *fiqh.* Artinya, seluruh pemikiran yang ada dalam *fiqh* harus bisa dirujukkan ke dalam setidaknya satu nilai yang tertuang dalam 5 kaidah bab pertama itu. Tak boleh

ada pemikiran *fiqh* yang tidak punya kaitan dengan setidaknya sebuah kaidah. Tetapi ternyata jumlah lima itu masih menarik perhatian beberapa ahli untuk meringkaskannya lagi. Maka muncullah seorang pemikir yang gagasannya banyak dikutip oleh para ahli sesudahnya, yaitu 'Izz al-Dīn bin 'Abd al-'Azīz bin 'Abd al-Salām al-Sulamī (w. 660 H.). Beberapa tulisan mengutip al-Sulamī ketika mengatakan bahwa seluruh *fiqh* bisa dirujukkan kepada nilai fundamental berbunyi اعتبار المصالح ودرء المفاسد atau "mengindahkan *maṣlaḥah* dan menghilangkan *mafāsid* (kerusakan, kerugian)". Bahkan ia lebih meringkas lagi menjadi hanya اعتبار المصالح saja, karena درء المفاسد telah termasuk di dalamnya.[85] Meskipun beberapa ahli mengomentari peringkasan ini setengah dipaksakan dan membutuhkan penjelasan panjang,[86] *maṣlaḥah* sebagai nilai fundamental dari *fiqh* telah menjadi kesepakatan. Dikatakan setengah dipaksakan karena sebenarnya dalam realitas hubungan satu persatu aturan *fiqh* dengan *maṣlaḥah* tidak selalu jelas, sebab antara lain demikian beragamnya konsep tentang *maṣlaḥah* yang diberikan para ahli. Semua aliran *fiqh,* baik tekstualis maupun rasionalis sama-sama menjunjung tinggi *maṣlaḥah* dan sama-sama memiliki klaim *maṣlaḥah* untuk pemikiran yang dihasilkannya. Sudah jelas, bahwa kaum rasionalis menganggap pemikiran mereka sesuai dengan *maṣlaḥah* karena mereka berfikir atas landasan pertimbangan akal sehat yang aspiratif. Tetapi kaum tekstualis juga bisa mengklaim pemikirannya sebagai wujud dari *maṣlaḥah* karena merupakan hasil keinginan untuk menaati *Shāri'* tanpa syarat, dan ini *maṣlaḥah* yang besar dan sebuah

[85] Jamāl al-Dīn 'Aṭiyah, *al-Naẓarīyah al-'Āmmah li al-Sharī'ah al-Islāmīyah* (T.t.: T.P, 1988), 7-8.

[86] Ibid., 8.

keniscayaan. Tentu saja persoalannya kemudian adalah mana di antara pemikiran-pemikiran itu yang paling dekat dengan gagasan *maṣlaḥah*. Tidak mudah untuk memberikan jawaban atas pertanyaan seperti ini.

Dalam *uṣūl al-fiqh, maṣlaḥah* dibahas panjang lebar, namun hanya pada segi filosofis-epistemologis dengan meninggalkan segi-segi yang lebih bersifat praktis-aplikatif. Di dalam kajian *uṣūl al-fiqh, maṣlaḥah* dibela dengan argumentasi filosofis dan normatif, dibagi jenis-jenisnya dalam berbagai cara dan kriteria pembagian. Di dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah, maṣlaḥah* tidak lagi dibela seperti itu, tetapi dituangkan ke dalam kaidah-kaidah umum yang memiliki karakter aplikatif yang tinggi.

Dalam *uṣūl al-fiqh, maṣlaḥah* dibagi dalam beberapa cara. *Pertama,* cara pembagian yang paling terkenal berdasar pada tingkat kepentingannya, yaitu *ḍarūrīyah, ḥājīyah* dan *taḥsīnīyah,* pembagian yang diperkenalkan oleh al-Ghazālī.[87] Tingkat *darūrīyah* merupakan tingkat kebutuhan manusia yang tidak bisa ditawar lagi, harus terpenuhi agar tidak terancam eksistensinya sebagai manusia. Tingkat *ḥājīyah* merupakan kebutuhan manusia yang sangat penting yang kalau tidak terpenuhi akan menyebabkannya menjalani hidup dengan sangat sulit. Sedangkan tingkatan *taḥsīnīyah* menyangkut kebutuhan estetika dan kepantasan dalam menjalani hidup.[88]

Dalam kajian *uṣūl al-fiqh* dijelaskan bahwa pembagian ini berguna untuk memahami nalar prioritas dalam hukum Islam. Prioritas dalam wacana *uṣūl al-fiqh* tentu saja lebih banyak dipertimbangkan dalam kaitannya dengan upaya memahami *naṣṣ*. Sebagaimana diketahui, bahwa ketika

[87] Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfa,* 174-175.
[88] Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* , 370-373

kaidah kebahasaan - atau kaidah interpretasi, yang menjadi perangkat *uṣūl al-fiqh* - diterapkan dalam memahami maksud *naṣṣ*, seringkali muncul lebih dari satu tafsiran. Di dalam sebuah ayat al-Qur'an misalnya ada ketentuan bahwa menyentuh perempuan (لامستم النساء) menyebabkan orang harus bersesuci sebelum melakukan salat (dan ibadah-ibadah lain).[89] Para ahli *fiqh* berselisih paham dalam mengartikan kata "menyentuh" ini. Kata لمس yang berarti menyentuh ini dalam bahasa Arab memang mempunyai dua arti, yaitu persentuhan kulit biasa (arti harfiah) dan bisa pula berarti berhubungan sexual (arti metaforis). Atas dasar ini muncullah pendapat bahwa ayat itu mesti diambil arti harfiahnya sehingga menyentuh biasa sudah membatalkan wudu. Sementara pendapat lain berpegang pada arti metaforisnya sehingga mengatakan bahwa wudu baru batal karena hubungan sexual.[90] Masyarakat muslim Indonesia yang mayoritas menganut madhhab Shāfi'ī dengan ketat berpegang pada batalnya wudu karena sekedar bersentuhan kulit antara laki-laki dan perempuan walaupun tidak disengaja. Dalam keadaan normal, hal ini tidak menjadi masalah dalam praktek peribadatan mereka sehari-hari. Masalah menjadi serius jika pendapat demikian diterapkan pada keadaan seperti ketika berada di al-Masjid al-Ḥarām ketika menunaikan ibadah haji. Dalam kesempatan ini mustahil bisa dicegah persentuhan seperti itu. Maka biasanya para pembimbing ibadah haji menganjurkan para jama'ah *taqlīd* kepada madhhab yang tidak menganggap batal persentuhan biasa seperti itu. Meskipun mereka menyebutnya sebagai *taqlīd*, tetapi substansi tindakan

[89] Q.S. 5: 6.

[90] Abū al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Rushd al-Qurṭubī, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, vol. 1 (Singapore: Sulaymān Mar'ī, t.t.), 38.

itu adalah mencari tafsiran ayat yang sah dan meringankan, semata karena didesak oleh keadaan. Inilah contoh orientasi *maṣlaḥah* dalam memilih tafsiran yang aspiratif. Dalam wacana *uṣūl al-fiqh, maṣlaḥah* di sini baru menjadi orientasi yang membingkai penalaran hukum yang dilaksanakan dengan metode tertentu.

Orientasi *maṣlaḥah* juga bisa menjadi pertimbangan dalam memilih rujukan *dalīl* dalam kasus adanya lebih dari satu *dalīl.* Tidak terdapat ketentuan eksplisit dan spesifik perihal kewajiban berpuasa Ramadan bagi orang hamil dan menyusui, sehingga metode yang bisa dipakai untuk memutuskannya adalah *qiyās* (analogi). Namun para ahli *fiqh* berselisih paham karena adanya dua landasan analogi ini, yaitu apakah wanita hamil dan menyusui itu di*qiyās*kan dengan orang yang sakit ataukah orang yang tidak mampu berpuasa. Jika dianggap seperti orang sakit, maka bila wanita itu tidak berpuasa, ia harus membayar puasa lain kali. Tetapi jika disamakan dengan orang yang tidak mampu berpuasa, maka sebagai ganti puasa yang ditinggalkannya, wanita tersebut harus membayar *fidyah.* Ada juga yang berpendapat bahwa wanita hamil atau menyusui yang tidak melaksanakan puasa wajib membayar puasa dan sekaligus *fidyah* karena ia memiliki persamaan baik dengan orang yang sakit maupun orang yang tidak mampu berpuasa.[91] Pertimbangan *maṣlaḥah* mengambil peran penting dalam memilih landasan *dalīl qiyās* terkait kasus seperti ini. Dengan kata lain, pemikir hukum Islam memanfaatkan pemahaman tentang tujuan hukum Islam dalam menghadapi pilihan seperti ini.

Termasuk dalam keharusan memilih adalah ketika terjadi pertentangan antar *dalīl* atau *ta'āruḍ.* Dalam masalah

[91] Ibid., 300-301.

apakah orang yang sakit atau bepergian di siang hari bulan Ramadan lebih baik mempertahankan puasa ataukah memanfaatkan dispensasi, para ulama berselisih paham. Sebagian mengatakan tetap berpuasa lebih baik. Di samping ada landasan tekstual, pendapat ini juga dibela dengan alasan bahwa kebolehan berbuka itu hanyalah dispensasi (*rukhṣah*) karena keadaan berat (*mashaqqah*). Tentu saja dispensasi lebih baik ditinggalkan. Pendapat lain mengatakan bahwa lebih baik meninggalkan puasa, sebagaimana petunjuk Nabi SAW. Pendapat lain lagi mengatakan bahwa tidak ada yang lebih baik pilihan antara tetap berpuasa atau berbuka. Sebab perselisihan ini tak lain adalah tersedianya beberapa landasan hukum yang tampak saling bertentangan dan adanya pertentangan antara berbagai cara memahami landasan tersebut. Demikian pula perjalanan seperti apa yang bisa membolehkan orang meninggalkan puasanya dan memilih berbuka. Di sini juga terdapat pertentangan antara makna ayat yang menyebut kata *safar* (bepergian) yang tidak memberikan batasan apa pun, jarak misalnya, dengan *rationale* dari dispensasi karena bepergian. Secara akal, seharusnya hanya perjalanan yang melelahkan (*mashaqqah*) yang sah dipergunakan sebagai alasan untuk tidak berpuasa. Atas dasar ini semestinya tidak semua kegiatan yang disebut bepergian bisa menjadi alasan untuk tidak berpuasa. Kemudian pendukung pendapat ini menyebut bepergian dalam jarak yang membenarkan dilakukannya salat secara diringkas (*qaṣr*) yang sah untuk tidak melakukan puasa.[92] Dalam situasi kontradiksi seperti ini, untuk membuat keputusan praktis, *maslaḥah* menjadi sangat penting guna mempertimbangkan pilihan penyelesaian.

[92] Ibid., 296-297.

Berfikir prioritas dan mengambil keputusan dalam situasi yang kontradiktif ini juga merupakan bahasan penting dari *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Namun *maṣlaḥah* dalam lapangan ini tidak sekedar berupa orientasi yang mendampingi atau membingkai metode berfikir tertentu, tetapi merupakan sumber hukum imperatif yang langsung menjadi pertimbangan bagi keputusan hukum dalam fatwa atau tindakan hukum. *Al-qawā'id al-fiqhīyah* meneruskan gagasan logis-filosofis dari *uṣūl al-fiqh* menjadi rumusan yang mengusung tema prinsip-prinsip hukum. Gagasan global tentang *maṣlaḥah* dipecah menjadi banyak kaidah untuk menghasilkan keputusan hukum praktis. Pada kasus di mana orang harus memilih, maka pilihan harus dijatuhkan kepada yang terpenting bagi *maṣlaḥah* manusia. Di tempat di mana manusia harus mengambil risiko, maka ia harus memilih risiko paling ringan agar *maṣlaḥah*nya tidak terlalu dirugikan. Telah menjadi pesan penting bagaimana sebenarnya dalam proses pemikiran hukum, akal sehat memegang peranan kunci. Orang tidak dibenarkan mengejar kebutuhan tingkat *taḥsīnīyah* dengan mengorbankan tingkat *ḥājīyat*, apalagi *darūrīyat*. Demikian pula, ia tidak dibenarkan mengejar *ḥājīyat* dengan mengorbankan *ḍarūrīyat*.[93] Pokok-pokok pikiran demikian dikaidahkan dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Secara umum, bahwa manusia dibenarkan berusaha untuk menyingkirkan bahaya demi kepentingan dirinya, maupun kepentingan yang lebih luas, dilayani oleh kaidah pokok الضرر يزال (keadaan bahaya harus dihilangkan) yang merupakan kaidah keempat dari 5 kaidah pokok yang tercantum dalam Bab I. Kaidah ini dirinci lagi oleh kaidah-kaidah cabangnya yang setidaknya berjumlah 6 buah. Kaidah pertama menegaskan

[93] Aṭīyah, *al-Naẓarīyah al-'Āmmah*, 109.

bahwa keadaan-keadaan mendesak membenarkan orang melakukan hal-hal terlarang (الضرورات تبيح المحظورات). Kaidah kedua bermaksud agar hal-hal yang terlarang itu jika memang tak terelakkan, haruslah dilakukan dengan proporsional, jangan berlebihan (ماأبيح للضرورة يقدر بقدرها). Kaidah ketiga menentukan bahwa orang tidak dibenarkan melakukan "gali lubang tutup lubang" menghindari risiko yang satu dengan memikul risiko lain yang sama kualitasnya (الضرر لا يزال بالضرر). Seterusnya kaidah keempat memberikan petunjuk bahwa jika harus memilih di antara kontradiksi-kontradiksi, maka harus dipilih risiko yang paling ringan (إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرر بارتكاب أخفهما). Kaidah kelima, masih tentang kontradiksi, mengarahkan pemikir hukum mempertimbangkan keputusan ketika dalam suatu hal terdapat sekaligus manfaat dan bahaya. Arahan ini adalah bahwa menghindari bahaya harus didahulukan sebelum upayamemperolehmanfaat(درء المفاسد مقدم على جلب المصالح). Kaidah keenam memberikan kelonggaran bahwa kadang-kadang kebutuhan yang tidak sangat darurat, yaitu yang hanya setingkat *ḥājāt*, bisa dipertimbangkan sebagai sesuatu yang darurat. Maksudnya, *ḥājāt* dinaikkan peringkatnya menjadi *ḍarūrāt* dalam hal membolehkan dilakukan hal-hal terlarang (الحاجة تنزل منزلة الضرورة).[94]

Pembagian *maṣlaḥah* yang juga populer adalah ditinjau dari segi ada atau tidaknya dukungan dari sumber *naṣṣ* terhadap suatu *maṣlaḥah*. Di sini *maṣlaḥah* dibagi menjadi *maṣlaḥah mu'tabarah, maṣlaḥah mulghāh* dan *maṣlaḥah mursalah*.

Maṣlaḥah mu'tabarah adalah semua *maṣlaḥah* yang mendapatkan dukungan *Shāri'* dalam bentuk aturan hukum yang mewujudkannya. Misalnya, *maṣlaḥah* dalam bentuk

[94] Al-Shaḥārī, *Īḍāḥ al-Qawā'id al-Fiqhīyah*, 42-45.

melindungi kelestarian agama (*ḥifẓ al-dīn*) diwujudkan melalui kewajiban *jihād*. Hak hidup (*ḥifẓ al-nafs*) diwujudkan dengan menegakkan hukum *qiṣās*. Kesehatan akal (*ḥifẓ al-'aql*) dipelihara dengan menegakkan hukuman bagi peminum minuman keras. Perlindungan terhadap kehormatan (*ḥifẓ al-'ird*) atau keturunan (*ḥifẓ al-nasl*) diupayakan dengan menerapkan sanksi bagi perzinaan. Hak memiliki harta (*ḥifẓ al-māl*) dilindungi dengan menegakkan hukuman potong tangan bagi pencurian.[95]

Maṣlaḥah mulghāh adalah *maṣlaḥah* yang ditolak oleh *Shāri'*, yaitu keadaan yang dirasakan menguntungkan atau baik oleh manusia, tetapi jelas-jelas bertentangan dengan kehendak *Shāri'*.[96] *Maṣlaḥah* ini hanya imaginatif (*mawhūmah*) sehingga jika ditegakkan akan mengacaukan *maṣlaḥah* yang lebih besar. Misalnya *maṣlaḥah* yang diduga terwujud dengan menyamakan bagian warisan anak laki-laki dan anak perempuan dengan alasan sama-sama berstatus anak. Ini tegas-tegas bertentangan dengan ketentuan ayat bahwa bagian warisan anak perempuan adalah separuh bagian anak laki-laki.[97] Sedangkan al-Ghazālī memberi contoh adanya kasus tentang seorang raja yang melakukan hubungan sexual di siang hari bulan Ramadan dengan sengaja. Ketentuan sebenarnya adalah siapa pun yang melakukan perbuatan seperti itu pertama kali diwajibkan memerdekakan seorang budak. Baru kalau tidak mampu ia wajib berpuasa dua bulan berturut-turut. Akan tetapi ada fatwa yang langsung saja mewajibkan raja berpuasa dua bulan berturut-turut.

[95] Shawqī 'Abduh al-Sāhī, *al-Madkhal li Dirāsat al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣrīyah, 1989), 278.

[96] Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān, *al-Maṣlaḥah al-Mursalah wa Makānatuhā fi al-Tashrī'* (t.t.: Dār al-Kitāb al-Jāmi'ī, 1983), 20.

[97] Al-Sāhī, *al-Madkhal*, 278.

Alasannya adalah, bagi seorang raja yang bergelimang harta, memerdekaan budak bukan hal yang sulit. Ia bisa melakukannya kapan saja mau, sehingga ia bisa seenaknya melanggar kehormatan bulan Ramadan. Kewajiban berpuasa dua bulan berturut-turut akan memaksanya mentaati agama. Al-al-Ghazālī menolak fatwa seperti ini dengan alasan bisa menyebabkan perubahan pada kepastian ketentuan agama secara keseluruhan karena pertimbangan situasional.[98]

Adapun *maṣlaḥah mursalah* adalah *maṣlaḥah* yang tidak ada petunjuk dari *Shāri'* yang mendukung maupun menolaknya. Ia masih berstatus netral atau bebas (*mursalah*). Misalnya, *maṣlaḥah* dalam upaya sahabat Nabi untuk membukukan al-Qur'an, *maṣlaḥah* dalam pembangunan penjara, dan pembuatan mata uang.[99]

Ketiga penggolongan di atas dimaksudkan sebagai sebagian jawaban ketika persoalan sudah sampai kepada soal keabsahan aturan hukum. Jika dalam Islam hukum selalu dikatakan sebagai hukum Allah, maka untuk problema keabsahan hukum masih ada pertanyaan lanjutan yaitu "apa kriteria untuk memutuskan bahwa hukum atau aturan baru telah dibuat sesuai dengan prinsip-prinsip Islam sehingga sah disebut sebagai hukum Islam". Menyebut setiap keputusan hukum sebagai "Islami" adalah hal yang serius. Setiap keputusan hukum yang disebut sebagai Islami akan dianggap – berdasarkan sistem hukum Islam dan oleh para ahlinya – sebagai hukum Allah. Pemikir hukum dituntut untuk memberikan argumentasi yang benar sebagai bentuk pertanggungjawaban atas pendapatnya.

---

[98] Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*, 174.
[99] Al-Sāhī, *al-Madkhal*, 278.

Kalangan pakar *uṣūl al-fiqh* telah sepakat bahwa *maṣlaḥah mu'tabarah* bisa diterima. Mereka juga sepakat *maṣlaḥah mulghāh* harus ditolak. Tetapi mereka berselisih paham tentang validitas *maṣlaḥah mursalah. Maṣlaḥah mursalah* dikenal berasal dari gagasan Imam Mālik bin Anas. Madhhab Shāfi'ī termasuk dalam hitungan penentang *maṣlaḥah mursalah,* jika yang dilihat adalah sikap pendirinya, yaitu al-Shāfi'ī. Namun berita penolakan itu sebenarnya tidak mempunyai sumber valid dari al-Shāfi'ī. Yang ia tolak sebenarnya adalah *istiḥsān.* Kalau al-Shāfi'ī dianggap menolak *maṣlaḥah mursalah,* hal itu hanyalah implikasi saja dari filosofi penolakannya terhadap *istiḥsān.* Al-Shāfi'ī menentang posisi yuristik bahwa ada *maṣlaḥah* yang belum atau tidak ditetapkan oleh Tuhan, karena meyakini seperti itu sama halnya menganggap Tuhan sedang lengah. Al-Shāfi'ī menegaskan bahwa keyakinan demikian ini bertentangan dengan firman Allah berikut:[100]

أيحسب الإنسان أن يترك سدى

[*adakah manusia mengira dibiarkan sia-sia?*][101]

Tetapi belakangan terjadi perkembangan, setidaknya di tangan al-Ghazālī. Ia mewakili madhhab Shāfi'ī yang secara terang-terangan menerima apa yang diistilahkannya dengan *istiṣlāḥ.* Al-Ghazālīmenerima kategori *maṣlaḥah* yang tidak diatur dalam *naṣṣ* dengan tiga syarat, yaitu bahwa *maṣlaḥah* tersebut harus setingkat *ḍarūrīyah, qat'īyah* dan *kullīyah,* artinya mendesak (tak terelakkan), pasti dan menyangkut kepentingan yang luas, bukan kepentingan individual. Dalam

[100] Q.S. 75: 36.

[101] Al-Shāfi'ī mengartikan kata سدى sebagai "dibiarkan tanpa diberi perintah dan larangan". Lihat al-Shāfi'ī, *al-Risālah* ed. Aḥmad Muḥammad Shākir (T.T.: Dār al-Fikr, t.t.), 25.

hal ini, al-Ghazālī memberikan contoh kasus kaum muslimin yang dipergunakan oleh orang kafir sebagai perisai hidup.

Kata al-Ghazālī, apabila golongan kafir (dalam perang) menjadikan tawanan muslim sebagai perisai hidup, tindakan menyerbu mereka berarti membunuh kaum muslimin yang tidak berdosa. Kasus ini tidak memiliki dasar penyelesaian dari *naṣṣ*. Tetapi jika tentara muslim tidak melakukan penyerangan, kaum kafir akan mendapatkan kemajuan dan akhirnya berhasil menaklukkan wilayah Islam. Dalam kasus demikian, adalah sah untuk beralasan bahwa pada akhirnya tawanan muslim itu toh juga akan terbunuh. Sebab kaum kafir itu, jika tidak diserang, akhirnya akan menguasai kaum muslimin seluruhnya, lalu membunuh mereka dan akhirnya membunuh tawanan pula. Dalam hal ini sudah jelas diketahui bahwa agama menghendaki seminimal mungkin korban dari kaum muslimin, kalaupun jatuhnya korban tidak bisa dihindari sama sekali. Pengetahuan demikian telah jelas menjadi *maqṣūd al-shar'* (tujuan hukum) tanpa perlu susah payah berfikir (*'ilm bi al-ḍarūrah*). Pengetahuan demikian juga tidak didasarkan pada dalil tunggal, melainkan atas dasar banyak dalil. Diperkenankannya melakukan penyerangan terhadap tentara kafir meski berakibat timbulnya korban di kalangan tawanan muslim bisa dibenarkan karena memenuhi tiga syarat di atas. Tindakan itu tergolong *ḍarūrah* karena bertujuan memelihara salah satu dari *al-uṣūl al-khamsah*, yaitu mempertahankan hidup, termasuk *qat'īyah* karena tindakan itu diketahui secara pasti merupakan cara untuk menjamin kehidupan kamu muslimin, serta *kullīyah* karena mempertimbangkan keseluruhan masyarakat muslim, bukan sebagiannya saja.[102]

---

[102] Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*, 175-176.

Maṣlaḥah yang diatur dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah* meliputi *mu'tabarah* dan *mursalah.* Dengan melihat bahwa sumber-sumber *naṣṣ* digunakan untuk mendukung banyak kaidahnya, *maṣlaḥahh mu'tabarah* banyak diperhatikan di sini. Demikian juga banyak di antara kaidahnya yang tidak secara jelas memiliki landasan tekstual. Kaidah jenis ini berarti cerminan dari *maṣlaḥah mursalah.*

Apa yang hendak disampaikan pada penjelasan terakhir tentang pertautan antara *uṣūl al-fiqh* dan *al-qawā'id al-fiqhīyah* adalah bahwa *al-qawā'id al-fiqhīyah* menampung segala pikiran yang pernah muncul tentang sumber hukum (*adillah shar'īyah*) dalam Islam. Oleh karena itu kalaupun secara eksplisit madhhab Shāfi'ī, sebagai contoh, hanya mencantumkan empat *adillah shari'īyah*, yaitu *al-Kitāb, al-Sunnah, al-Ijmā'* dan *al-Qiyās*, maka sebenarnya *adillah* yang lain diberikan peranan pada *al-qawā'id al-fiqhīyah.* Memang lalu ada pertanyaan mengapa *adillah* di luar yang empat tidak tercantum dalam *uṣūl al-fiqh* dan apa konsekuensi yuristik dari keadaan demikian. Karena itu, penelitian lanjutan perlu diadakan untuk keperluan ini.

BAB VI

OTORITAS *AL-QAWĀ'ID AL-FIQHĪYAH*

Kini tiba saatnya untuk menyandingkan prosedur menemukan prinsip-prinsip umum itu dengan keterangan para ahli tentang apa yang mereka simpulkan tentang hakikat *al-qawā'id al-fiqhīyah* dari definisi-definisi yang mereka buat tentang ilmu ini. Menurut Tāj al-Dīn al-Subkī (w. 771 H.)[103] *al-qawā'id al-fiqhīyah* adalah:

القاعدة :الامر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة تفهم احكامها منها

[Al-Qā'idah *adalah ketentuan umum yang sesuai dengan banyak kasus spesifik yang mana keputusan pada ketentuan*

[103] Dikutip dalam 'Abdullah bin Sa'īd Muḥammad 'Abbādī al-Laḥjī al-Ḥaḍramī al-Shaḥḥāri, *Īḍāh al-Qawā'id al-Fiqhīyah* (Surabaya: al-Hidayah, 1410 H.), 10. Definisi ini tidak tampak dikhususkan untuk *al-qawā'id al-fiqhīyah* karena ia secara eksplisit menyebut *al-qā'idah* saja dan keterangannya juga tampak untuk kaidah apa saja. Akan tetapi karena definisi itu dimuat dalam kitab tentang *al-qawā'id al-fiqhīyah,* maka definisi yang serba cocok itu diasumsikan cocok pula untuk mendefinisikan *al-qawā'id al-fiqhīyah.*

umum itu bisa dipakai untuk mengetahui status hukum kasus spesifik itu.]

Di dalam definisi ini, Imam Tāj al-Dīn menekankan definisinya tentang *al-qawā'id al-fiqhīyah* dalam fungsinya sebagai generalisasi dari *fiqh*, atau kesimpulan dari *fiqh*. Melihat kesimpulan hukum yang dihasilkan dari *fiqh* maka seakan melihat hukum dari banyak rincian (*furū'*) yang menjadi anggota di bawahnya. Jadi, sebuah kaidah memandang penting fungsi *niyyah*, maka semua perbuatan hukum yang memerlukan *niyyah* akan bisa diketahui statusnya dengan melihat makna dari kaidah tersebut. Kaidah tersebut menyebabkan kita melihat hukum *niyyah* dalam salat, puasa, nikah, talak, dan sebagainya.

Sedangkan 'Abdullah bin Sa'īd Muḥammad 'Abbādī al-Laḥjī al-Ḥaḍramī al-Shaḥḥārī[104] mendefinisikan *al-qawā'id al-fiqhīyah* sebagai:

قانون تعرف به احكام الحوادث التي لا نص عليها في كتاب أو سنة أو إجماع

[*Ketentuan yang bisa dipakai untuk mengetahui hukum tentang kasus-kasus yang tidak ada aturan pastinya di dalam Kitab (al-Qur'an), Sunnah maupun ijma'.*]

Di sini al-Laḥjī secara tegas meletakkan *al-qawā'id al-fiqhīyah* dalam fungsinya sebagai "pembuat *fiqh* baru", yaitu ketentuan hukum tentang kasus-kasus baru yang belum diselesaikan dengan pasti oleh ketiga *dalīl* (sumber) hukum tersebut. Ini sama artinya dengan memperlakukan kaidah-kaidah dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah* sebagai semacam dalil al-

[104] Ibid., 9.

Qur'an dan hadis bagi kasus-kasus hukum baru yang memang telah, sedang dan akan terus muncul.

Mustafā Aḥmad al-Zarqā mendefinisi *al-qawā'id al-fiqhīyah* sebagai:[105]

اصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن احكاما تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها

[*Prinsip-prinsip fiqh yang bersifat umum yang dirumuskan ke dalam susunan kata-kata yang ringkas seperti undang-undang yang mengandung hukum-hukum yang dilegislasikan secara umum tentang kasus-kasus hukum yang tercakup dalam kompetensinya.*]

Mustafā Aḥmad al-Zarqā tidak mengelaborasi apa yang ia maksudkan dengan kata *uṣūl* dalam definisinya itu. Tetapi ia secara eksplisit menyamakan istilah *qā'idah* itu sendiri dengan prinsip. Ia, sesudah menyebut contoh-contoh kaidah *fiqh*, menulis[106]:

ويسمى امثالها اليوم في اصطلاح القانون "مبادئ" جمع مبدأ (Principel)

[Kaidah-kaidah seperti itu dalam istilah hukum kontemporer disebut dengan "mabādi'" *yaitu jamak dari kata* "mabda'" *yang berarti* principel *(prinsip).]*

---

[105] Mustafā Aḥmad al-Zarqā, "Lamḥah Tārīkhīyah 'an al-Qawā'id al-Fiqhiyah al-Kullīyah", dalam Aḥmad Muḥammad al-Zarqā, *Sharḥ al-Qawā'id al-Fiqhīyah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1996), 34.

[106] Ibid., 33.

Patut diduga bahwa ia mempersepsi *al-qawā'id al-fiqhīyah* sebagai prinsip hukum dalam Islam, sebagaimana dalam hukum umum juga dikenal prinsip hukum, seperti prinsip keadilan dan kepastian hukum. Di bagian lain al-Zarqā menegaskan bahwa *al-qawā'id al-fiqhīyah* bukan klausul untuk membuat keputusan pengadilan, akan tetapi berguna sebagai cara untuk mempermudah penguasaan atas aturan-aturan *fiqh* yang demikian banyak, yakni menguasai cabang-cabang dengan menguasai induknya. Dari sini tampak ia hanya menekankan fungsi *al-qawā'id al-fiqhīyah* sebagai semata merupakan hasil rumusan dari generalisasi, merekam dan menguasai apa yang telah ada dengan cara yang lebih sederhana dan ringkas.[107]

Di sini ada perbedaan persepsi tentang peranan *al-qawā'id al-fiqhīyah* antara al-Saḥḥārī di satu pihak dengan al-Subkī dan al-Zarqā di pihak lain. Apakah ia sekedar generalisasi atau juga berfungsi meramal kasus yang belum diobservasi. Penulis yang lebih mutakhir berusaha menemukan letak sebenarnya dari *al-qawā'id al-fiqhīyah* dalam peta pemikiran hukum Islam. 'Aliyy Aḥmad al-Nadwī mengajukan pertanyaan lugas, "Bolehkah kita memperlakukan *al-qawā'id al-fiqhīyah* sebagai *dalīl* (sumber) untuk mendapatkan (*istinbāt*) hukum?"[108]

Setelah mengutip pendapat-pendapat ulama masa lalu, ia menjelaskan bahwa kaidah-kaidah dari *al-qawā'id al-fiqhīyah* tidak bisa dijadikan *dalīl al-shar'* dikarenakan beberapa sebab: *Pertama,* kaidah-kaidah itu justru disimpulkan dari *furū'* (ketentuan-ketentuan praktis spesifik) sehingga tidak sepatutnya secara mandiri malah lalu menjadi *dalīl al-shar'*.

---

[107] Al-Zarqā, "Lamḥah Tārīkhīyah", 36. Tentang fungsi *al-qawā'id al-fiqhīyah* al-Zarqā menulis; فهي دساتير للتفقيه لانصوص للقضاء

[108] 'Aliyy Aḥmad al-Nadwī, *al-Qawā'id al-Fiqhīyah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1998), 329.

Kedua, sebagian besar kaidah dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah* memiliki kasus-kasus perkecualian (yang tidak bisa ditundukkan ke dalam kaidah tersebut sekalipun semestinya bisa), sehingga dikhawatirkan kasus baru yang dihadapi dengan kaidah-kaidah *fiqh* itu sebenarnya termasuk kasus perkecualian sehingga tidak menjadi kompetensi dari kaidah tersebut.[109] Ditambahkannya bahwa kaidah-kaidah itu sekedar merupakan dalil (*shawāhid* = panduan inspiratif) yang mesti diakrabi dalam mengembangkan (*takhrīj*) hukum untuk kasus-kasus baru berdasarkan pada masalah-masalah *fiqh* yang telah diputuskan dalam kitab-kitab *fiqh.*

Namun al-Nadwī, menjelaskan selanjutnya bahwa posisi *al-qawā'id al-fiqhīyah* yang "lemah" seperti itu tidaklah mutlak. Terdapat beberapa kaidah yang disusun berdasarkan dalil dari Alquran dan Sunnah serta jelas-jelas diambil dari kedua sumber itu seperti اليقين لا يزول بالشك, الضرر يزال, dan العادة محكمة yang tentu saja langsung bisa bertindak sebagai sumber hukum. Kaidah-kaidah itu menjadi "kuasi dalil" (*shibh al-adillah*), sehingga bisa dipergunakan juga sebagai landasan argumentasi, fatwa maupun putusan peradilan.

Akhirnya al-Nadwī menjelaskan bahwa tidak dibenarkannya hakim dan *muftī* untuk berpegang pada semata-mata satu kaidah *fiqh* adalah jika terdapat teks *fiqh* yang bisa dipergunakannya. Adapun dalam kasus ketika tidak didapatkan teks *fiqh* yang telah jadi yang disebabkan karena *fuqahā'* memang belum menanggapinya, dan ternyata ada kaidah yang meliputnya, maka dalam keadaan demikian dibenarkan mempergunakan kaidah tersebut sebagai landasan putusan maupun fatwa, dengan catatan tidak dipastikan - atau setidaknya tidak ada indikasi kuat - bahwa ada perbedaan

[109] Ibid., 329-330.

antara maksud kaidah itu dengan kasus hukum baru yang dihadapi.[110]

Cara al-Nadwī, seorang penulis muda kotemporer,[111] dalam menerangkan fungsi *al-qawā'id al-fiqhīyah* mengesankan bahwa ia ragu-ragu. Seharusnya sejak awal ia telah menjelaskan bahwa *al-qawā'id al-fiqhīyah* bisa berfungsi seperti *naṣṣ* ketika *naṣṣ* yang dibutuhkan tidak tersedia dan petimbangan *maṣlaḥah* mendorong fungsi tersebut. Seharusnya ia mengedepankan jawaban "bisa" kecuali jika dibuktikan sebaliknya. Penjelasan demikian cocok sekali dengan keterangan al-Suyūṭī, tokoh yang di tangannya perkembangan *al-qawā'id al-fiqhīyah* mencapai kematangannya, baik dari segi sisi maupun *drafting*nya. Al-Suyūṭī (849-911 H.) menjelaskan manfaat ilmu ini:[112]

اعلم أن فن الأشباه والنظائر فن عظيم بها يطلع على حقائق الفقه ومداركه ومأخذه وأسراره ويتميز في فهمه واستحضاره ويقتدر على الإلحاق والتخريج ومعرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة والحوادث والوقائع التي لا تنقضى على ممر الزمان. ولهذا قال بعض أصحابنا الفقه معرفة النظائر

[110] Ibid., 330-331.

[111] Sejauh yang diketahui penulis, buku susunan al-Nadwī, *al-qawā'id al-fiqhīyah*, adalah buku yang paling lengkap dalam memberikan pengantar tentang *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Lihat al-Nadwī, *al-Qawā'id al-Fiqhīyah*, 35-158.

[112] Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir fi al-Furū'* (T.t.: Dār al-Fikr, t.t.), 5.

[Ketahuilah bahwa ilmu al-ashbāh wa al-naẓā'ir *(al-qawā'id al-fiqhīyah) adalah penting sekali agar orang bisa menemukan hakekat, dalil, sumber dan rahasia* fiqh. *Juga agar orang mendapatkan cara istimewa dalam memahami* fiqh *serta selalu siap dengan ketentuan* fiqh *yang diperlukannya. Orang juga akan mencapai kemampuan untuk melakukan* ilḥāq *dan* takhrīj (proses mendeduksi hukum baru berdasarkan kaidah) *dan mengetahui hukum kasus-kasus yang baru yang belum disebut (dalam Alquran dan hadis) yang memang akan terus menerus timbul. Karenanya ada di antara kita yang mengatakan bahwa hakekat fiqh adalah mengetahui* naẓā'ir *(padanan-padanan).]*

Bagaimana mendapatkan hukum ketika *naṣṣ* tidak (secara eksplisit) berbicara tampak sebagai pertanyaan bersama dalam wacana *uṣūl al-fiqh* maupun *al-qawā'id al-fiqhīyah.* Dalam *uṣūl al-fiqh,* sesuai dengan perkembangan sampai dengan yang dikonsepkan al-Ghazālī, *maṣlaḥahh* tampaknya mulai bergeser dari sekedar pertimbangan hukum menjadi sumber hukum itu sendiri. Sementara itu *maṣlaḥahh* di dalam kajian *al-qawā'id al-fiqhīyah* justru menjadi titik sentral. Ia tampak sebagai pertimbangan hukum, sumber hukum dan juga tujuan hukum. Oleh karena itu seluruh kaidah dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah* bisa diperas ke dalam satu kaidah, yaitu *jalb al-maṣāliḥ* saja.

Dalam kitab susunan al-Suyūtī, yaitu *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir,* bab pertama merupakan rumusan dari prinsip *fiqh* atau sari dari fiqh, hal mana segala permasalahan dan masing-masing pembahasan fiqh haruslah bisa diindukkan kepada sebagian atau seluruh kaidah yang berjumlah lima itu. Judul bab asli dari al-Suyūtī adalah "al-Qawā'id al-Khams allatī Dhakara al-Aṣḥāb anna Jamī' Masā'il al-Fiqh Yurja' Ilayhā"

(panca kaidah yang oleh pakar (Shāfi'īyah) dikatakan sebagai rujukan semua masalah fiqh). Kaidah-kaidah ini merupakan lukisan yang baik tentang prinsip-prinsip fiqh yang menekankan pentingnya faktor motivasi dalam perbuatan hukum, kepastian hukum, terlindunginya subjek hukum dari beban hukum yang terlampau berat dan menimbulkan bahaya yang bisa dihindarkan serta akomodasi terhadap praktek-praktek hukum setempat (adat). Bab pertama ini terutama memberikan orientasi *maṣlaḥah* terhadap pemecahan kasus-kasus yang memerankan akal sehat (*common sense*). Masing-masing kaidah memiliki kaidah cabang yang kian mempertajam pengenalan terhadap karakter *fiqh*. Dewasa ini, para ahli menyebut kelima kaidah itu sebagai "*al-qawā'id al-fiqhīyah*" (kaidah-kaidah asasi/pokok).[113]

Bab kedua, berisi 40 kaidah, diberi judul "Qawā'id Kullīyah Yatakharraju 'alayhā Mā Lā Yanḥashiru min al-Suwar al-Juz'īyah" (kaidah umum yang dipergunakan untuk *takhrîj* (mengembangkan) [ketentuan hukum atas] kasus-kasus terapan yang tidak terbatas). Pada masa sekarang, bab ini lebih dikenal dengan nama "al-qawā'id ghayr al-asāsīyah al-muttafaq 'alayhā", kaidah-kaidah non-asasi yang disepakati. Kaidah-kaidah ini, sesuai dengan judul babnya, berciri terapan, bisa menghasilkan keputusan hukum seperti halnya nas Alquran dan hadis. Misalnya, dengan kaidah kedelapan bahwa "hukum wilayah sekitar sama dengan hukum sesuatu yang dilingkunginya", bisa dipahami mengapa negara memiliki wilayah udara dan zona lautan dalam radius tertentu serta rumah-rumah di tepi jalan besar yang

[113] Untuk rincian lebih lanjut tentang peranan *al-qawa'id al-fiqhiyah* lihat Abdul Mun'im Saleh, *Madhhab Syafi'i; Kajian Konsep al-Maslahah* (Yogyakarta: Ittaqa Press, 2001), 81 dst.

memasang pengumuman agar mobil tidak berhenti (parkir) di depan gerbang. Di dalam pembahasan *al-qawā'id al-fiqhīyah* selalu didapatkan kasus-kasus senada yang dikecualikan dari kaidah-kaidah tertentu untuk ditundukkan pada ketentuan atau kaidah lain (hukum eksepsi), hal menunjukkan bahwa cara berfikir *istiḥsān, sadd al-dharī'ah* dan *common sense* bekerja dengan baik. Masih ada lima bab lagi dalam kitab *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir* tersebut, akan tetapi pembahasannya tidak relevan dengan tujuan pembahasan dalam buku ini.

Sejak semula *al-qawā'id al-fiqhīyah* bukan merupakan bagian dari *uṣūl al-fiqh* karena keduanya memang sama sekali berbeda meskipun keduanya sering dikacaukan dan acapkali tampil bersama-sama. *Al-qawā'id al-fiqhīyah* menunjuk pada sejumlah hukum abstrak yang didapatkan dari kajian yang detail atas *fiqh* itu sendiri. Ia mengandung petunjuk teoritis tentang berbagai bidang hukum yang berbeda-beda. Karena itu disiplin ilmu ini merupakan bagian dari *fiqh,* dus terpisah dari *uṣūl al-fiqh.* Lebih dari 200 kaidah telah dikumpulkan dan disatukan dalam buah karya yang juga sering disebut dengan *al-ashbāh wa al-naẓā'ir.* Seratus buah di antaranya telah diadopsi di dalam bagian pendahuluan dalam *Majallah al-Aḥkām al-'Adlīyah* yang diundangkan oleh pemerintah Turki Uthmānī. Nama *al-qawā'id al-fiqhīyah* mungkin menyerupai ekspresi dari *uṣūl al-fiqh,* akan tetapi keduanya adalah ilmu yang berbeda.[114] Keterpisahan tersebut ditunjukkan oleh kenyataan bahwa kedua ilmu itu dibukukan ke dalam buku-buku yang berbeda sejak semula.

Akhir-akhir ini terdapat kecenderungan dari penulis kontemporer untuk memasukkan beberapa kaidah dari *al-*

[114] Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1991), 5-6.

qawā'id al-fiqhīyah ke dalam buku-buku *uṣūl al-fiqh*. 'Abd al-Wahhāb Khallāf, misalnya, memasukkan beberapa kaidah itu di bawah judul *al-qawā'id al-uṣūlīyah al-tashrī'īyah* (kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh* untuk legislasi). Sementara itu, kaidah-kaidah kebahasaan yang asli merupakan properti *uṣūl al-fiqh* yang tadinya biasa disebut dengan *al-qawā'id al-uṣūlīyah* saja kini diberi tambahan nama menjadi *aal-qawā'id al-uṣūlīyah al-lughawīyah*.[115] Tidak jelas atas alasan ilmiah apakah tindakan ini dilakukan. Akan tetapi bisa saja hal ini didorong oleh hasrat untuk memasukkan gagasan tentang tujuan hukum Islam secara lebih kuat ke dalam kajian *uṣūl al-fiqh*. Dengan kata lain, tindakan ini bisa jadi didorong oleh keinginan agar kaidah-kaidah *al-qawā'id al-fiqhīyah* benar-benar fungsional atau setidaknya menjadi inspirasi dalam kerja dari *uṣūl al-fiqh*. Yang diharapkan adalah agar gagasan tentang tujuan hukum Islam (*maqāṣid al-shārī'ah*), yaitu *maṣlaḥah*, benar-benar menjadi operasional, bukan hanya perdebatan di tingkat filosofis. Hal ini mengingatkan kembali pada asal-usul kedua ilmu itu yang sebenarnya lahir sebagai "saudara kembar" meskipun dengan dua watak yang berbeda. *Uṣūl al-fiqh* memfokuskan diri pada metode interpretasi atas teks Alquran dan *Sunnah* yang mempergunakan nalar deduktif, sementara *al-qawā'id al-fiqhīyah* berusaha memahami kasus yang hendak dihukumi itu dengan menggunakan nalar induktif.[116] Akan tetapi ketika *al-qawā'id al-fiqhīyah* masuk ke dalam kajian *uṣūl al-fiqh, maṣlaḥah* yang diusung oleh *al-qawā'id al-fiqhīyah* tidak hanya menjadi operasional ketika suatu kasus tidak memiliki sandaran

[115] 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Usḷūl al-Fiqh* (Jakarta: al-Majlis al-A'lā al-Indūnīsī li al-Da'wah al-Islāmīyah, 1972), mulai 207.

[116] Badr al-Dīn Muhammad bin Abī Bakr bin Sulaymān al-Bakrī al-Shāfi'ī, *al-I'tinā' fi al-Farq wa al-Istithnā'*, vol. 1, Muhammad al-Mu'awwad (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1991), "Pengantar Editor", 11.

tekstual, melainkan juga diharapkan memberikan inspirasi kepada para pemikir dalam seluruh wilayah pemikiran hukum, yaitu sejak saat pemilihan dalil, interpretasi dalil, pemilihan hasil interpretasi, perumusan hukum dan dalam kasus-kasus terjadi *ta'āruḍ*.

Tentu sangat disayangkan bahwa ilmu *al-qawā'id al-fiqhīyah* seperti tidak masuk hitungan dalam rangkaian kerja pengembangan hukum. Padahal ilmu ini mampu menampilkan *fiqh* dalam wajahnya yang luwes dan rasional, mampu menemukan pilihan-pilihan keputusan baru tanpa perlu melihat sumber-sumber tekstual, karena sasaran ilmu ini memang kasus-kasus yang tidak disikapi oleh sumber-sumber tekstual. Kaidah-kaidahnya (yang dihasilkan dari cara berfikir induktif) dipergunakan sebagai landasan berfikir deduktif untuk membuat keputusan secara "instant". Sumber-sumber hukum (*al-adillah al-shar'īyah)* seperti *maslahah, istihsān, istishāb, 'urf* dan *sadd al-dharī'ah* dengan leluasa dipergunakan sebagai metode berfikir dalam ilmu ini. Maka dari itu, mempersoalkan kinerja khazanah lama dalam kaitannya dengan garapan pengembangan hukum Islam hanya dari konsep *uṣūl al-fiqh*nya saja jelas memberikan kesimpulan dan hasil yang tidak lengkap, sebab metode berfikir untuk memasukkan aspirasi-aspirasi lokal dan temporer dengan asmosfir yang lebih aspiratif disediakan dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah* ini.

BAB VII

MAṢLAḤAH: WACANA YANG DIPEREBUTKAN

Akhir-akhir ini di Indonesia muncul ide mengibarkan "bendera' *maṣlaḥahh* dalam pemikiran hukum Islam demikian tinggi. Ada kecenderungan para pemikir kontemporer Indonesia melakukan "potong kompas" dengan menggunakan terma *maṣlaḥah* untuk menghantam ketentuan-ketentuan *fiqh,* bahkan kemapanan yang secara autentik berasal dari sumber wahyu yang telah ada karena mereka pandang bertentangan dengan *maṣlaḥah* dengan dalih yang sebenarnya masih sulit dipertanggungjawabkan baik di hadapan tradisi keilmuan Islam maupun logika. Jadi ada kecenderungan untuk "mengadu domba" antara makna-makna eksplisit wahyu dengan apa yang dianggap sebagai *maṣlaḥah.* Kecenderungan demikian adalah asing dalam arus utama pemikiran hukum Islam selama ini, karena selama ini *maṣlaḥah* diposisikan saling melengkapi dengan hasil metode pemikiran hukum yang lain. Di bagian akhir dari buku ini ada harapan bahwa penjelasan mengenai penggunaan *maṣlaḥah*

dan kaitannya dengan *al-qawā'id al-fiqhīyah* akan berguna untuk menjernihkan kesimpangsiuran di atas.

Bahwa *maṣlaḥah* merupakan moral hukum universal, hal itu makin disepakati di era sekarang. *Maṣlaḥah* telah dirintis konsepnya sejak awal perkembangan hukum Islam, diserukan oleh al-Juwaynī, dirapikan konsepnya oleh al-Ghazālī, diperkaya oleh al-Shāṭibī, dan ditegaskan kedudukan strategisnya oleh 'Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām al-Sulamī. Istilah *maṣlaḥah* ini dengan mencengangkan telah mengikat seluruh madhhab dalam Islam untuk bersatu atas landasan minimal. Menarik untuk disimak bahwa *fuqahā'* tidak menyatakan untuk menyatukan diri dalam tema "keadilan", antara lain karena keadilan memang sudah merupakan keniscayaan yang secara eksplisit dicanangkan oleh teks ayat al-Qur'an.[117] Lebih dari itu, keadilan adalah terma atau gagasan yang diperbincangkan dalam konteks pergaulan antar manusia, perimbangan antara hak dan kewajiban individu dalam komunitas, sehingga keadilan hanya terbatas daya cakupnya pada aturan-aturan dalam konteks hidup bersama. Padahal dalam Islam, hukum tetap ada sekalipun orang hanya hidup dengan dirinya sendiri di tempat terpencil. Dalam konteks demikian, keadilan menjadi kehilangan makna pentingnya. *Maṣlaḥah* adalah tema yang dipilih karena, di samping tidak bertentangan dengan tema keadilan, ia tetap relevan dalam segala dimensi kehidupan manusia, baik ketika berada dalam komunitas, maupun ketika sedang menyendiri berhadapan dengan Tuhannya. Tuhan mengajukan terma keadilan, tetapi manusia juga mempunyai termanya sendiri, yaitu *maṣlaḥah*. Dalam menemukan terma *maṣlaḥah* ini manusia telah secara susah payah melakukan pemikiran selama berabad-abad

[117] Sebagaimana ditegaskan oleh Q.S. 5: 8, 42; 6: 152; 16: 90.

sampai dihasilkan rumusan yang rapi tentang terma tersebut. Suatu keindahan tercipta ketika jerih payah selama berabad-abad itu (*maṣlaḥah*) sama sekali tidak dimaksudkan untuk dibenturkan dengan keadilan, melainkan semata untuk memahami kemauan Tuhan dalam tema-tema yang bisa dicerna dengan baik oleh rasio manusia. Pencarian selama berabad itu sama sekali bukan merupakan perlawanan terhadap kemauan Tuhan atau bentuk pengagungan potensi kemanusiaan. Semua keharmonisan itu terbentuk dalam kerangka pengabdian kepada Tuhan. *Maṣlaḥah* merupakan hasil murni dari potensi kemanusian, bukan dari pernyataan eksplisit dalam sumber-sumber wahyu. *Maṣlaḥah* merupakan konsep mandiri yang tidak memiliki sandaran dalil eksplisit, tetapi dianggap memiliki nilai keabadian. Hal itu karena kaidah-kaidah yang menyusun konsep *maṣlaḥah* disertai dengan dukungan tekstual, sebagaimana telah dibuktikan dalam pembahasan tentang kaidah-kaidah dari Bab I *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Pengelolaan *maṣlaḥah* dilakukan dengan mengatur kerjanya dalam kaidah-kaidah yang jelas rumusannya. Ringkasan proses secara kronologis munculnya *al-qawā'id al-fiqhīyah* dimulai dari kegiatan membuat rincian aturan Islam yang diderivasi dari sumber-sumber wahyu, yang disebut dengan *fiqh* atau *furū'*. Teks-teks wahyu adalah pembangkit pertama munculnya upaya membuat norma-norma tentang perilaku (*fiqh*) dengan sarana metodologi yang disebut *uṣūl al-fiqh*. Kemudian *fiqh* itu berkembang dalam kuantitas demikian besar sedemikian rupa sampai-sampai menyulitkan orang untuk menguasainya. Gagasan berikutnya adalah suatu kegiatan untuk membuat kristalisasi dari aturan-aturan itu dalam bentuk kaidah dalam jumlah yang

relatif terbatas, dan lahirlah *al-qawā'id al-fiqhīyah*. *Al-qawā'id al-fiqhīyah* inilah yang menjadi rumusan nilai universal Islam yang dalam wacana hukum Islam disebut *maqāṣid al-sharī'ah* atau tujuan Hukum Islam. Tujuan Hukum Islam itu sendiri tidak lain adalah *maṣlaḥah*. *Al-qawā'id al-fiqhīyah* ini kemudian digunakan untuk merentang daya cakup dari norma-norma perilaku yang telah dibuat sehingga menjangkau kasus-kasus baru dengan contoh kasus lama. Dengan demikian, Tuhan memberikan firmanNya, manusia berusaha untuk menerjemahkannya ke dalam realita kehidupan mereka. Kerangka dasar dari pikiran yang membingkai penerjemahan ini sebelumnya belum dikonstruksikan dalam perumusan yang eksplisit. Kaidah-kaidah dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah* dengan demikian mengingatkan kembali akan dasar pikiran yang membingkainya. Keberadaan kaidah Bab I yang menampilkan prinsip-prinsip hukum Islam itu benar-benar dipahami oleh nalar manusia, karena memenuhi kepuasan dalam memahami prinsip-prinsip yang memang masuk akal, yaitu prinsip pentingnya motivasi (*niyyah*) suatu perbuatan hukum, prinsip kepastian hukum (*yaqīn*), prinsip kemudahan (*taysīr*), prinsip keselamatan (*izālat al-ḍarar*) dan prinsip akomodasi terhadap rasa keadilan yang dipraktekkan manusia (*'ādah*). Jika *fiqh* sebagai *furū'* atau *juz'īyāt* biasa dianggap dilekati watak partikular dan temporal, maka ketika ia telah dikristalkan menjadi *al-qawā'id al-fiqhīyah*, *fiqh* telah menjelma menjadi rumusan-rumusan yang lebih bersifat universal dan abadi. Lebih-lebih jika kelima prinsip tersebut telah lebih dikristalkan lagi menjadi *maṣlaḥah*, universalitas dan keabadian itu lebih tampak lagi. Keuniversalan dan keabadiannya mengingatkan orang akan

universalitas dan keabadian dari sumber pertamanya, yaitu wahyu itu sendiri. Dengan demikian, meskipun di dalam Islam sudah tersedia sumber wahyu, terjadi juga usaha untuk menemukan apa yang disebut sebagai keadilan yang mutlak (*absolute justice*) sebagai wujud dari kerinduan manusia akan hukum yang berlaku universal dan abadi.[118] Mencari nilai-nilai universal dan fundamental Islam sudah dipikirkan oleh *fuqahā'* dan mereka benar-benar menemukannya. Prinsip-prinsip hukum Islam itu tidak mereka temukan dengan melakukan kontemplasi ala pengetahuan metafisika secara *a priori*, melainkan berangkat dari dunia nyata, yang dalam hal ini adalah dunia teks-teks *fiqh*.

Maṣlaḥah dijadikan pedoman oleh madhhab-madhhab dalam Islam, sejak yang paling tekstual sampai yang paling liberal. Untuk Indonesia, di tengah kesimpangsiuran tentang arah perjalanan hukum Islam, di tengah potensi pertikaian antara kaum fundamentalis dan liberalis, *maṣlaḥah* tampaknya lebih menarik minat kaum liberalis. *Maṣlaḥah* di tangan kaum liberalis dielu-elukan sebagai gagasan menuju substansi Islam, sambil menggunakannya sebagai simbol perlawanan terhadap kemapanan. Misalnya, mereka memperlawankan *maṣlaḥah* dengan kecenderungan formalisasi syari'ah Islam atau apa yang diyakini sebagai kepastian dalam soal aturan tentang peranan laki-laki dan wanita dalam masalah gender. Apa yang terlihat di dalam wacana tentang *maṣlaḥah* sampai dengan saat ini di Indonesia adalah bahwa term *maṣlaḥah* ini telah digunakan untuk menyebut pendapat akal semata, yang secara berbelit diakui sebagai jiwa syari'ah, bukan penafsiran langsung dari sumber wahyu. *Maṣlaḥah* menjadi apa saja

[118] Roger Cotterrell, *The Sociology of Law: an Introduction* (London: Butterworth, 1984),2.

yang dipandang baik oleh rasio yang jelas-jelas berbeda atau bertentangan dengan pernyataan eksplisit dari sumber wahyu. Polemik pun ramai, tapi kemudian makin mereda dan tidak menghasilkan perkembangan yang berarti bagi kemajuan pemikiran hukum Islam di Indonesia.

Apa yang perlu disampaikan kepada kecenderungan mempertentangkan seperti itu adalah bahwa, sekali lagi, *maṣlaḥah* ditemukan oleh *fuqahā'* bukan dari ruang hampa secara *a priori*. *Maṣlaḥah* didapatkan dari *furū'* yang memuat sejumlah besar kemampanan, termasuk soal-soal gender. Perlu diketahui bahwa *maṣlaḥah* adalah temuan *fuqahā'* dengan cara induksi berbasis aturan-aturan *fiqh* yang telah ada sebagai landasan partikularnya. Artinya, *maṣlaḥah* adalah tujuan atau prinsip hukum Islam yang dihasilkan melalui penyimpulan dari aturan *fiqh* yang justeru pada saat ini menjadi sasaran kritik dari kaum liberalis itu. Oleh karena itu tidak pada tempatnya mempertentangkan hasil induksi dengan partikular yang menyusunnya, tanpa penjelasan yang memadai. Secara logika, tentu tidak bisa dibenarkan jika hasil kesimpulan induksi dipertentangkan dengan partikular yang menjadi pijakannya semula. Bagaimanapun juga, *maṣlaḥah* sebagai hasil induksi tidak lepas dari kelemahan kesimpulan induktif umumnya.

Apa yang tersisa dari pengalaman Indonesia sampai saat ini adalah potensi konflik terbuka antara kaum liberalis Islam dan fundamentalis Islam. Gencarnya propaganda dari kedua pihak, terutama melalui terbitan buku, sudah bisa disaksikan. Bentrokan kedua pihak dalam berbagai forum, baik ilmiah maupun non-ilmiah, membenarkan adanya potensi konflik seperti itu. Gerakan formalisasi syari'at Islam di berbagai

wilayah di Indonesia adalah medan yang potensial untuk menyulut konflik antara kedua kelompok yang semakin tumbuh. Sejauh ini kaum liberalis menolak pemberlakukan syari'at Islam tanpa syarat (atau dengan syarat yang berat untuk dipenuhi dalam waktu dekat) karena menurut mereka akan menimbulkan diskriminasi, antara muslim dan non-muslim serta antara laki-laki dan perempuan, dan hal itu menurut mereka justeru akan merugikan citra Islam sendiri. Sebaliknya, kaum fundamentalis mendesakkan formalisasi syari'at Islam juga tanpa syarat dengan alasan ketentuan-ketentuan semisal dalam aturan pidana dan kesopanan perempuan memang diberikan demikian eksplisitnya oleh teks wahyu. Diperkirakan gagasan mana di antara keduanya yang akan menang adalah pihak yang didukung kekuatan politik dan kekuatan fisik. Tanpa perlu diprediksi di sini golongan mana yang akan mendapatkan kemenangan, kesepakatan di tataran pemikiran haruslah dibangun untuk meredam kemungkinan bentrok kekuatan.

Semestinya kedua pihak merupakan dua khazanah yang bisa memperkaya wacana pengembangan hukum Islam, karena dalam sejarah, kedua kecenderungan itu nyata-nyata memiliki jasa masing-masing sejak masa awal Islam. Kedudukan *al-qawā'id al-fiqhīyah* yang unik kiranya mampu membawakan fungsi sebagai kesepakatan minimal, setelah kaum muslimin berselisih seputar penafsiran teks-teks wahyu yang diakibatkan oleh banyak faktor. *Al-qawā'id al-fiqhīyah* diharapkan mampu mendekatkan kelompok-kelompok yang bertikai untuk menyepakati agenda bersama, untuk memulai dari titik tolak yang sama guna membicarakan kedudukan hukum Islam dalam negara modern yang pluralistik. Kaum

fundamentalis akan memetik pelajaran tentang pentingnya memahami konteks dalam penalaran hukum, dan dalam batas-batas tertentu adalah keniscayaan bahwa aturan hukum Islam mengikuti perkembangan. Sementara itu kaum liberalis akan mendapati pentingnya dukungan tekstual yang bulat dan memadai untuk produk pemikiran hukum dalam keadaan apa pun, sebab telah menjadi kesepakatan bahwa masyarakat muslim diatur oleh hukum Tuhan. Kaum liberalis diharapkan juga akan mendengar keberatan banyak kaum muslimin terhadap kecenderungan kebebasan mereka yang secara epistemologis sulit dipertanggung jawabkan sebagai Islami, padahal kaum muslimin menyepakati bahwa hukum adalah hukum Allah.

Dalam kaitan ini, *al-qawā'id al-fiqhīyah* telah membuktikan dalam sejarah mampu mempersatukan secara minimal madhhab-madhhab *fiqh*. Tetap menjadi harapan bahwa ilmu ini mengingatkan semua kecenderungan dalam pemikiran Islam akan pentingnya menemukan *common platform* (landasan bersama) untuk dialog yang konstruktif di masa depan. *Al-qawā'id al-fiqhīyah* merupakan sari dari kehendak *sharī'ah* yang sakral dan agung, tetapi dalam rumusan yang bisa dicerna oleh rasio manusia, yang karenanya sangat potensial dalam membuat orang bersepakat dalam keadaan meruncingnya perbedaan. *Al-qawā'id al-fiqhīyah* tampil dalam rumusan-rumusan yang menggambarkan harmoni antara ketuhanan dan kemanusiaan. *Al-qawā'id al-fiqhīyah* itu realisasi dari kecakapan menggunakan akal sehat tetapi diliputi oleh rasa hormat yang tulus kepada otoritas wahyu, atau kesetiaan yang paripurna kepada sumber hukum. Nilai kebenaran yang ditemukan oleh rasio kemudian dirumuskan dalam kalimat yang eksplisit, lalu terlebih dahulu dikonsultasikan

keabsahannya kepada wahyu, sebelum digunakan sebagai pijakan dalam pemikiran hukum.

Lebih dari sekedar berguna mendapatkan kesepakatan-kesepakatan untuk duduk bersama membahas agenda bersama, *al-qawā'id al-fiqhīyah* juga berguna untuk mendinamisasikan pemikiran hukum Islam. Kaidah-kaidahnya yang merupakan hasil induksi dari *fiqh* dengan acuan gagasan *istiqrā' ma'nawī* memiliki fungsi sebagaimana umumnya dimiliki hasil induksi, yaitu prediksi. Yang dimaksud dengan fungsi prediksi di sini adalah memperkirakan atau merancang penyelesaian kasus-kasus hukum baru yang belum dibahas dalam *fiqh* atau meninjau kembali keputusan yang telah diambil atas dasar alasan-alasan yang telah dijelaskan pokok-pokoknya dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Manfaat ini secara langsung akan dirasakan oleh kelompok Islam yang lain pula, yaitu mereka yang telah menyimpan ilmu ini secara turun temurun tetapi belum tergerak untuk menggunakannya. Mereka adalah komunitas dengan tradisi keilmuan pesantren "salaf" yang biasanya digolongkan ke dalam kelompok Islam moderat.

Di bagian-bagian tertentu, yaitu kaidah-kaidah yang begitu *common sense*, kaidah-kaidah yang dirumuskan *fuqahā'* itu menjadi bukti bahwa Islam tidak pernah kehilangan sikapnya terhadap kebenaran yang dipikirkan oleh manusia dan mengambil fungsi legitimasi terhadap hasil rasio manusia. Memang benar sandaran kaidah-kaidah itu adalah wahyu Tuhan, tetapi kemudian secara evolutif wahyu itu dipahami dalam bingkai rasionalitas manusia menjadi rumusan-rumusan yang mereka susun sendiri. Hal ini sekali lagi membuktikan potensi Islam sebagai jalan hidup yang mendampingi manusia dalam menapaki sejarah hidup mereka.

PENGURUS CABANG

Nahdlatul Ulama

KABUPATEN PONOROGO

PROVINSI JAWA TIMUR

www.nuponorogo.or.id

DAFTAR PUSTAKA

Coulson, Noel J. *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah,* ter. Hamid Ahmad. Jakarta: P3M, 1987.

Al-Juwaynī, Abū al-Ma'ālī 'Abd al-Mālik bin Yūsūf *al-Burhān fī Usḥūl al-Fiqh,* vol. I. Kairo: Dār al-Ansḥār, 1400 H.

Kamali, Muhammad Hashim *Principles of Islamic Jurisprudence.* Cambridge: Islamic Texts Society, 1991.

Khallāf, Abd al-Wahhāb. *'Ilm Uṣūl al-Fiqh.* Jakarta: al-Majlis al-A'lā al-Indūnīsī li al-Da'wah al-Islāmīyah, 1972.

Masood, M. Khalid. *Islamic Legal Philosophy: a Study of Abū Isḥāq al-Shāṭibī's Life and Thought.* Delhi: International Islamic Publisher, 1989.

Musbikin, Imam. *Qawa'id al-Fiqhiyah.* Jakarta: Rajawali Press, 2001.

Al-Nadwī, Aliyy Aḥmad *al-Qawā'id al-Fiqhīyah.* Damaskus: Dār al-Qalam, 1998.

Nyazee, Imran Ahsan Khan. *Theories of Islamic Law.* Islamabad: The International Institute of Islamic Thought, 1994.

Al-Shāfi'ī, Badr al-Dīn Muhammad bin Abī Bakr bin Sulaymān al-Bakrī. *al-I'tinā' fi al-Farq wa al-Istithnā'*, vol. 1, Muhammad al-Mu'awwad. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1991, "Pengantar Editor".

Al-Shāfi'ī, Muḥammad bin Idrīs. *al-Risālah,* ed. Aḥmad Muḥammad Shākir. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.t.

Al-Shaḥḥāri, 'Abdullah bin Sa'īd Muḥammad 'Abbādī al-Laḥjī al-Ḥaḍramī *Īḍāḥ al-Qawā'id al-Fiqhīyah.* Surabaya: al-Hidayah, 1410 H.

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir fī al-Furū'* . T.t.: Dār al-Fikr, t.t

Al-Zarqā, Muṣṭafā Aḥmad. "Lamḥah Tārīkhīyah 'an al-Qawā'id al-Fiqhiyah al-Kullīyah", dalam Aḥmad Muḥammad al-Zarqā, *Sharḥ al-Qawā'id al-Fiqhīyah.* Damaskus: Dār al-Qalam, 1996.

Zuhdi, Masjfuk. *Masail Fiqhiyah: Kapita Selekta Hukum Islam.* Jakarta: Gunung Agung, 1997.

TENTANG PENULIS

ABDUL MUN'IM SALEH, lahir di Nganjuk, 7-11-1956 sebagai anak ketiga dari pasangan Saleh Hamid dan Anisah Suwarni, adalah dosen *uṣūl al-fiqh* STAIN Ponorogo. Tinggal di Jombang sebagai pengajar di Pondok Pesantren Tarbiyatun Nasyi'in, Paculgowang, Jatirejo, Diwek, Jombang. Menyelesaikan pendidikan dasar (1968) dan PGAN IV Tahun (1972) di Nganjuk, PGAN VI Tahun (1974) di Kediri. Gelar sarjana diperolehnya dari Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Ampel Surabaya (1981), menyelesaikan Program S-2 (1999) dan Program S-3 (2007), keduanya pada Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya. Selama memempuh sekolah menengah dan S-1, penulis *nyantri* di Pesantren Sekarputih Nganjuk, Jamsaren Kediri dan Darul Arqam Surabaya. Karier kepengajaran dimulainya dari menjadi guru SLTP dan SLTA. Pernah bekerja pada Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) sebagai redaktur jurnal ilmiah *PESANTREN* (1982-1992). Sejak tahun 1994 menjadi dosen

di STAIN Ponorogo. Saat ini menjabat Direktur Program Pascasarjana STAIN Ponorogo dan dosen Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya serta Pascasarjana STAIN Kediri. Buku-buku dan artikel-artikel yang ditulisnya mengambil bidang *uṣūl al-fiqh, al-qawā'id al-fiqhīyah* dan filsafat Hukum Islam. Penulis dapat dihubungi pada 081335613819 dan abd_munim@yahoo.com.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

KIAI AGENG MUHAMMAD BESARI

PONOROGO

Hubungan Kerja

Uṣūl al-Fiqh dan *al-Qawā'id al-Fiqhiyah*

Sebagai Metode Hukum Islam

Buku ini membahas topik yang sangat spesifik, yaitu hubungan kerja antara uṣūl al-fiqh dan al-qawā'id al-fiqhiyah. Mereka yang membutuhkan pembahasan soal ini hanyalah orang-orang khusus tetapi kebutuhan orang-orang ini selama ini belum terpenuhi secara memadai. Pesan buku ini hanyalah satu, yaitu metode hukum Islam bukan hanya uṣūl al-fiqh, akan tetapi juga al-qawā'id al-fiqhiyah. Dalam sebuah kerja pemikiran hukum, keduanya telah bekerja sama, dan memang harus begitu, sebab uṣūl al-fiqh lebih banyak berurusan dengan kebenaran formal, sementara al-qawā'id al-fiqhiyah memberikan kebenaran materiil, dua kebenaran yang harus ada dalam hasil pemikiran hukum.

ISBN 602-96023-4